LA TABLE RONDE

JUIN 1960

SOMMAIRE

Un nouveau livre de L. de Broglie : « Sur les sentiers de la science » [1]

Ayant déjà reçu, par naissance, un nom illustre, M. Louis de Broglie est devenu prix Nobel, secrétaire perpétuel de l'Académie des Sciences, membre de l'Académie française... Il est aussi devenu ce qu'il est, un des esprits les mieux ornés de notre temps.

Physicien de formation, il est de ces hommes de plus en plus rares qui restent capables de suivre et de comprendre, sous toutes ses formes, l'évolution si difficile — parce que trop abstraite — de la Physique contemporaine. De la sorte, il s'élève, sans difficulté aucune, au-dessus du commun. Mais il possède également ceci de merveilleux que, nourri de culture classique, porté vers tout ce qui relève de l'humanisme le mieux compris, il sait, au besoin, se pencher jusqu'à nous pour nous apprendre, en termes simples, ce qu'il faut au moins retenir des conclusions des spécialistes.

On célébrait, il y a quelques jours, la remise du prix Kalinga (qui est comme le prix Nobel de Vulgarisation scientifique) à M. Jean Rostand. Si je suis bien renseigné, c'était le huitième prix accordé. Il est beau de remarquer, à cette occasion, que le premier est allé à M. Louis de Broglie. Voici donc un des « Grands » les moins discutables de notre époque qui accepte de joindre aux charges multiples qui lui incombent la besogne difficile de l'éclaireur et du guide. Qu'il en soit, ici, remercié et loué.

Il y a neuf ans, alors qu'il remplissait précisément ces fonctions d'enseignement, M. Louis de Broglie avait mis entre nos mains un livre intitulé Savants et Découvertes, *merveille de forme et de fond. Il renouvelle son geste, ce mois-ci. Son nouvel ouvrage s'appelle* Sur les sentiers de la Science. *La bienveillance des éditions Albin Michel m'a permis de le lire alors qu'il était encore à l'état d'épreuves. A cette lecture, j'ai consacré,*

(1) *Albin Michel,* éditeur, 1960 (Collection : *les Savants et le Monde,* dirigée par André GEORGE).

au temps des fêtes pascales, exactement dix heures. Ce furent dix heures enchantées.

« Présenter » M. Louis de Broglie ne viendrait plus à l'idée de personne. Nul, en tout cas, ne serait plus indigne de le faire que l'auteur de ces lignes. Mais peut-être permettra-t-on à ce dernier de dire avec simplicité, avec ingénuité, ce qu'il a tant goûté dans les pages qui passaient sous ses yeux, d'extraire même quelques-unes d'entre elles pour faire partager, aux lecteurs de cette revue, le plaisir qui fut le sien.

***

Ce que je dois d'abord à ce livre qui, je le répète, fut mon meilleur compagnon de Pâques, c'est de m'avoir appris des choses que j'ignorais encore. Je suis biologiste, non physicien. La Biologie, à elle seule, est une Science accaparante. Elle ne souffre guère l'infidélité de celui qui la sert. D'ailleurs, pour suivre ce qui se passe dans le même temps au royaume sans cesse plus puissant de la Physique, des notions déjà approfondies seraient nécessaires qui manquent à beaucoup. Bonheur, donc, de trouver, sur sa route, le maître bienveillant qui, retenant l'esprit sans effort par la magie d'un beau style, vous amène du passé au présent en vous faisant toucher du doigt les lignes de force.

Citerai-je ces brillants chapitres qui, d'abord furent l'objet de conférences, d'allocutions ou le motif de préfaces? Que je signale au moins ceux qui se rapportent à l'œuvre d'Henri Le Châtelier qui créa la pyrométrie optique et reste l'un des maîtres de la Chimie métallurgique, à celle d'André Claude, dont le plus beau fleuron est la réalisation des tubes fluorescents, à celle de Lee de Forest, inventeur de la lampe triode. Mon plaisir, cependant, fut non moins vif en apprenant quelle est la place de la technique des hyperfréquences dans l'évolution de la Physique, ce qu'il faut attendre de la télévision en couleurs, ce qu'est une vibration, ce que sont les rapports entre la Lumière, les quanta et la technique de l'Éclairage, ce qu'il faut savoir du problème des particules dans la Physique contemporaine.

Certes, les différents problèmes traités ne peuvent être classés parmi les problèmes simples. Et, pourtant, on finit par tout saisir. En partie d'ailleurs parce que le narrateur n'hésite pas à revenir souvent sur les notions essentielles. Celles d'abord laissées dans une ombre relative surgissent un peu plus tard en pleine lumière. Après le bonheur d'avoir deviné, le lecteur connaît la joie de comprendre.

C'est ainsi qu'à plusieurs reprises, M. L. de Broglie est

appelé à refaire pour nous toute l'histoire de l'Optique et de l'Électricité. L'Optique? Mais il me semble que, grâce à lui, je pourrais à mon tour raconter cette histoire avec passion. Il y aurait d'abord Fresnel, puis Maxwell, puis Lorentz et, avec celui-ci, la fin, en quelque sorte, d'une période classique. Alors viendraient Plank, ses recherches sur le rayonnement noir et la découverte des quanta de lumière, puis Einstein et sa première Théorie de la Relativité, puis Louis de Broglie et sa grandiose découverte de la Mécanique ondulatoire. Nul n'ignore plus l'importance de celle-ci. Mais il est curieux, il est même émouvant, en lisant ici Louis de Broglie, d'apprendre comment il fut conduit à elle, comment, devant l'orientation prise depuis quelques décennies par la Microphysique quantique, il fut amené d'abord à revoir ses conceptions mais comment, aujourd'hui, il se sent autorisé à revenir aux idées premières. « Il ne me semble guère possible, écrit-il, de rétablir l'idée de structure interne des particules sans revenir à l'idée que la particule est un objet localisé dans l'espace, ce qui me semble exiger une réinterprétation de la Mécanique ondulatoire dans un sens voisin des conceptions qui m'avaient guidé lors de mes premiers travaux sur ce sujet, il y a plus de trente ans... »

A propos de l'histoire de l'électricité, de Broglie cite une phrase saisissante de Paul Valéry : « Quoi de plus confondant pour l'esprit que l'histoire de ce petit morceau d'ambre manifestant si humblement une puissance qui est dans toute la nature, qui est peut-être toute la nature, et qui, pendant tous les siècles moins un, ne se montrait que par lui? » Et il ajoute ce commentaire : « Voilà qui doit nous rendre très modestes : avant-hier, nous ignorions l'électricité, hier, nous ignorions les immenses réserves d'énergie contenues dans le noyau des atomes, aujourd'hui qu'ignorons-nous? Encore presque tout sans doute : peut-être sommes-nous entourés de « puissances »... dont nous n'avons pas encore la moindre idée. » Que nous réserve, en effet, l'avenir? Motif d'espoir et d'angoisse de notre temps.

Cependant — et je touche par là au second motif d'intérêt qui fait de ce livre un ami — Louis de Broglie entend nous montrer encore que la physique n'est pas la science anonyme que l'on pourrait craindre, que les forces qui l'animent ont été découvertes par les meilleurs d'entre nous, et que, sur le plan de la culture, il y a de l'importance à savoir ce que furent ceux-ci, comment ils vécurent, comment ils travaillèrent, comment ils aboutirent. Autrement dit, après le tableau des étapes de la Physique, voici, mis également sous nos yeux, le portrait de quelques grands physiciens. Par exemple, le Hollandais H. A. Lorentz, les Français Aimé Cotton, Émile Borel, Frédéric Joliot. A. Lorentz revient la gloire d'avoir prolongé les travaux de

Maxwell et aussi d'avoir participé avec bonheur, grâce à de savants calculs, à la solution des problèmes si difficiles que posait l'assèchement du Zuyderzée. Avec la vie d'Aimé Cotton, c'est aussi toute l'histoire de la mise en place, à Bellevue, d'un électro-aimant d'une puissance singulière qui nous est révélée. En Borel, frappe l'éclat d'une intelligence exceptionnelle, en apparence douée surtout pour les Mathématiques, en réalité capable de tout bien faire. Près de Borel, sa femme, Camille Marbo, fille de Paul Appell (encore un mathématicien) a su accomplir une belle œuvre d'écrivain. A eux deux, ils ont formé un foyer où se sont épanouies les manifestations les plus hautes de l'esprit. Joliot, enfin. Vie relativement brève mais qui, par son déroulement passionné, tient de la légende. Fin tragique et pourtant réussite exceptionnelle qui conduit celui qui la considère à la méditation et au rêve.

On trouve encore, dans le livre dont je parle, des pages où tous ceux qui ont du goût pour la Philosophie des Sciences auront de quoi se satisfaire. Les unes se rapportent au rôle de la curiosité, du jeu, de l'imagination et de l'intuition dans la Recherche scientifique, d'autres concernent l'intérêt de l'enseignement de l'histoire des Sciences. Et puis, voici encore de pénétrantes réflexions sur la langue française comme moyen d'expression de la pensée scientifique, l'évolution du langage scientifique, le travail des hommes de Sciences, la recherche et l'enseignement. « Il n'y a rien de si contraire, écrivait Péguy, aux fonctions de la Science que les fonctions de l'enseignement puisque les fonctions de la Science exigent une perpétuelle inquiétude, tandis que les fonctions de l'enseignement exigent une assurance imperturbable. » On verra, à la fin de l'ouvrage, ce que pense, du même sujet, un homme de Sciences particulièrement habilité à donner un avis.

ALBERT DELAUNAY.

***

Une matière si riche et si variée est bien faite pour enchanter le lecteur mais elle a aussi de quoi plonger dans un cruel embarras celui qui, de l'ensemble, a le devoir d'isoler des fractions. J'ai connu cet embarras et je ne sais si, finalement, mon choix peut être considéré comme le meilleur. Le voilà, en tout cas. Qu'on me pardonne s'il paraît imparfait.

Tout d'abord un passage qui évoque la vie de Joliot de 1939 à sa mort.

Entre temps, la guerre de 1939 avait commencé. Les études sur la fission prenaient de ce fait une importance accrue car on pouvait déjà en entrevoir les applications militaires. Joliot put se procurer le stock mondial d'eau lourde qui avait été fabriquée en Norvège. Il prit avec ses collaborateurs Halban, Kowarski et Francis Perrin une série de brevets précisant tous les dispositifs qu'ils avaient envisagés pour la libération de l'énergie nucléaire : des plis cachetés furent aussi déposés dans les archives de notre Académie, plis cachetés qui ont été ouverts depuis.

Mais l'invasion allemande de mai-juin 1940 vint interrompre ces recherches qui s'étaient poursuivies dans un grand secret. Joliot parvint à faire passer en Angleterre le stock d'eau lourde dont il était détenteur et ses collaborateurs Halban et Kowarski, ayant pu se rendre en Angleterre, purent y continuer les expériences suivant les plans qui avaient été établis.

Pendant l'occupation, Frédéric Joliot poursuit au ralenti et un peu clandestinement ses recherches au Collège de France. Il milite dans la Résistance. En juin 1943, il est élu dans notre Académie qui l'appelle à siéger dans sa section de Physique.

Au moment de la libération, en 1944, Frédéric Joliot publie encore quelques travaux sur la fission : il étudie une méthode physique d'extraction des fragments de bipartition qui le conduit à mettre en évidence l'existence du radiopraséodyme d'une période de 12,7 jours, il donne une méthode de mesure du parcours effectué par un fragment radio-actif de nature chimique donnée, il étudie avec Irène Joliot-Curie la bipartition de l'Ionium et détermine la section efficace de ce phénomène. Mais à cette époque ce sont principalement les applications biologiques des radio-éléments artificiels qui paraissent avoir principalement retenu son attention. Avec la collaboration de MM. Süe et Leblond, il entreprend des expériences sur le métabolisme de l'iode dans l'organisme. Avec MM. Feyel et Süe, il étudie à l'aide du radio-iode la perméabilité des globules rouges du sang à certains ions. En liaison avec notre Confrère M. Robert Courrier, M. M. Süe et Horeau, il entreprend des recherches concernant le métabolisme de l'iode et notamment le fonctionnement de la glande thyroïde. En se servant comme indicateur du radio-iode de période égale à huit jours, des résultats importants ont été ainsi obtenus concernant le rôle de la thyroxine dans les organismes vivants, de sa pénétration dans la thyroïde et dans l'hypophyse, de son intervention dans le développement des embryons. Avec notre Confrère M. Lacassagne, il

démontre que l'irradiation d'un lapin par des neutrons peut provoquer chez cet animal un cancer du foie. Joliot appréciait fort ce genre de travaux qui faisaient fructueusement collaborer physiciens, chimistes et biologistes.

Les travaux dont nous venons de parler ont fait l'objet de publications pendant les années 1944 et 1945, mais déjà à cette époque, Frédéric Joliot, dont jusque-là toute l'activité avait été consacrée à la Recherche scientifique, venait d'assumer d'importantes fonctions administratives car, dès la libération, il avait été nommé Directeur du Centre National de la Recherche Scientifique. Ce grand organisme, qui depuis plus de vingt ans a rendu tant de services à la Science française, avait, grâce à des dévouements que nous ne devons pas oublier, survécu à l'occupation allemande : à la fin de 1944, en présence d'une situation nouvelle, il devait être réorganisé et renforcé et c'est à cette tâche qu'avec compétence, autorité et dynamisme, Frédéric Joliot s'attacha pendant plus d'une année.

Mais il tournait son regard d'un autre côté et, dès la fin de 1945, il proposait au gouvernement du général de Gaulle de reprendre et de développer en France, au sein d'un nouvel organisme, les recherches et les réalisations en matière d'énergie atomique que les événements de juin 1940 avaient interrompues. Ainsi fut créé au début de 1946, le Commissariat à l'Énergie atomique, organisme d'État jouissant d'une grande autonomie et d'une liberté d'action étendue. A la tête de ce Commissariat furent placés un Haut Commissaire qui fut Frédéric Joliot et un Administrateur général qui fut M. Raoul Dautry, alors ministre de la Reconstruction. M. Dautry suivait depuis plusieurs années les travaux de Frédéric Joliot sur la libération de l'énergie nucléaire : en 1940, alors qu'il était ministre de l'Armement, il avait facilité le transport en France du stock d'eau lourde qui se trouvait alors en Norvège. Avec le concours de Mme Irène Joliot-Curie, de MM. Francis Perrin et Pierre Auger, du général Dassault représentant la Défense nationale, Frédéric Joliot se consacra avec ardeur aux premières réalisations, il s'entoura de savants et de techniciens parmi lesquels figuraient plusieurs de ses anciens collaborateurs et dont certains avaient participé pendant la guerre aux études et aux réalisations effectuées en Angleterre, au Canada et aux États-Unis.

Malgré les difficultés que présentent toujours les premières mises au point, le travail progressa rapidement et dès 1948 au fort de Châtillon la première pile atomique française, devenue célèbre sous le nom de Zoë, fut mise en fonc-

tionnement. En même temps était entreprise la construction aux environs de Paris, à Saclay d'un grand Centre de Recherches nucléaires où devaient être installés un cyclotron de 280 tonnes, un accélérateur Van de Graaf de 5 millions d'électron-volts et une deuxième pile d'environ 4 000 kilowatts. Ce projet (on connaît tout le développement qu'il a pris depuis lors) était en cours de réalisation quand des incidents de nature politique amenèrent en 1950 le gouvernement français à mettre fin à la mission de Haut Commissaire confiée à Frédéric Joliot.

On peut croire alors qu'une nouvelle période de grande activité de recherches allait s'ouvrir dans la carrière de l'illustre savant. Déchargé de la lourde tâche qu'il avait assumée, il pouvait retourner librement à ses travaux et à ses enseignements dans le cadre du Collège de France et des laboratoires qu'il dirigeait.

Lauréat du prix Nobel, Membre de l'Académie des Sciences, Membre libre de l'Académie de Médecine, Commandeur de la Légion d'honneur, il était dans tout l'éclat d'une brillante carrière et n'avait encore que cinquante ans. Membre de nombreuses académies étrangères, Docteur *honoris causa* de plusieurs université, il avait reçu dans tous les pays du monde de nombreuses distinctions ou marques d'estime. Il était entouré de nombreux élèves qui, entraînés par le dynamisme de leur Maître, s'inspiraient de son exemple et de sa pensée.

Malheureusement, c'est vers cette époque que la santé de Frédéric Joliot, ainsi, d'ailleurs que celle de sa femme Irène, commença à s'altérer. Il souffrait d'une maladie de foie dont les symptômes s'aggravèrent rapidement. Il fut obligé de se reposer, de diminuer et parfois d'interrompre son activité. Nous ne le voyions plus que rarement assister aux séances de notre Académie. En 1955, la situation s'aggrava et à la fin de l'année, il dut entrer dans une clinique où il resta longtemps en traitement : son état était inquiétant, sa vie même semblait menacée. Cependant, au début de 1956, il entra en convalescence et put sortir de la clinique. C'est à ce moment qu'en mars 1956, Irène Joliot-Curie, dont la santé avait paru moins altérée que la sienne, mourut brusquement et prématurément. Le gouvernement fit faire à l'illustre physicienne des obsèques nationales qui furent célébrées dans la grande cour de la Sorbonne. Frédéric Joliot y assista, portant encore sur ses traits les marques de sa grave maladie.

Malgré tant d'épreuves physiques et morales, notre confrère paraissait se remettre progressivement et, l'automne suivant,

à la demande d'un grand nombre de Collègues, il consentit à accepter de succéder à sa femme dans la chaire de la Radioactivité de la Faculté des Sciences et à la direction du laboratoire Curie. Il se trouvait ainsi cumuler les fonctions de Professeur à la Sorbonne et de Professeur au Collège de France, fait très exceptionnel on le sait. Il assumait la direction de quatre laboratoires et devait en plus s'occuper d'installer à Orsay l'important Centre de Physique nucléaire dont la Faculté des Sciences venait de décider la création. A toutes ces tâches, malgré un état de santé resté très précaire et qui l'obligeait à beaucoup de ménagements, il a consacré ses dernières forces. Bien qu'on le sût malade, rien ne faisait prévoir sa fin subite.

Parti se reposer dans sa propriété de Bretagne au début des grandes vacances de 1958, il fut victime d'un accident brutal, brusque réveil, sans doute, du mal qui le minait. Ramené d'urgence à Paris, il fut soigné à l'hôpital Saint-Antoine, mais on ne put le sauver et il mourait le jeudi 14 août 1958. Quelques jours plus tard, des obsèques nationales lui furent faites à son tour dans la grande cour de la Sorbonne.

Un grand deuil avait frappé la Science française et notre Académie.

Frédéric Joliot fut un expérimentateur d'une extrême habileté, un esprit pénétrant qui savait apercevoir d'un seul coup d'œil le fait essentiel au sein de la complexité des apparences. Passionné de recherches, il fut lui-même un grand chercheur et un grand directeur de recherches. Il aima aussi l'enseignement et ses cours au Collège de France laisseront un grand souvenir à ceux qui les suivirent. Mais, plus soucieux de découvertes que de commentaires, il a surtout publié des mémoires et des notes plutôt que des exposés synthétiques : il n'a laissé derrière lui dans ce dernier domaine que quelques mises au point publiées dans les *Actualités scientifiques* et dans la revue *Atomes* ou écrites à l'occasion de quelques congrès scientifiques.

Bien qu'essentiellement expérimentateur, il s'intéressait aussi beaucoup aux théories qui s'efforcent de représenter les faits dans le domaine atomique et nucléaire. Frappé de la difficulté qu'ont souvent les physiciens de laboratoire à se mettre au courant de ces théories, il avait pris avec sa femme l'initiative de faire créer par le C.N.R.S. un Centre d'Études des Mathématiques appliquées qui, en publiant un formulaire et des monographies, doit s'efforcer d'établir une liaison entre théoriciens et expérimentateurs : il s'inté-

ressait vivement à cet organisme et jusqu'à sa mort en assura, avec l'auteur de cette notice, la coprésidence.

Esprit généreux aux convictions ardentes, Frédéric Joliot fut dans tous les domaines un militant, ce qui l'entraîna souvent en dehors des régions sereines de la pure Recherche scientifique. Qu'il me suffise de rappeler qu'auteur lui-même de quelques-unes des découvertes qui ont permis la libération de l'énergie atomique et conscient des dangers que pourraient faire courir à l'humanité l'emploi de cette formidable puissance nouvelle à des fins de destruction, il s'est associé avec chaleur et éloquence à toutes les propagandes en faveur du maintien de la paix entre les nations. Dans le domaine scientifique, son ardeur naturelle a fait de lui un grand animateur : on ne pouvait pas l'approcher sans ressentir la force de sa personnalité et sans subir l'action de son rayonnement intellectuel. Tous ceux qui l'ont connu, collègues ou élèves, garderont de lui pour cette raison un grand souvenir.

Il est intéressant de noter combien Joliot, esprit indépendant, avait conservé le sentiment de la valeur du travail individuel et de la liberté du chercheur. A la fin de juin 1958, six semaines avant sa mort, s'étant trouvé participer avec l'auteur de la présente notice à une soutenance de thèse de Doctorat, il lui avait fait part en sortant de cette séance des inquiétudes qu'il éprouvait en présence de l'évolution actuelle de la Recherche scientifique et de l'embrigadement progressif des chercheurs. Quelques jours plus tard, inaugurant un Congrès international de Physique nucléaire à la Maison de la Chimie, il exprimait son regret de voir peu à peu disparaître dans les immenses laboratoires-usines qu'utilise aujourd'hui le Physique nucléaire le « caractère artisanal de la Recherche si favorable à l'épanouissement de la personnalité ». Éprouvant la nostalgie du travail indépendant qu'il avait lui-même si longtemps pratiqué dans de petits laboratoires, il s'exprimait ainsi : « Le chercheur, dont la mentalité, à mon avis, doit être assez semblable à celle d'un artiste, se sentait proche du phénomène étudié. L'observation était assez directe : le chercheur pouvait donner libre cours à son originalité créatrice... Parfois un coup d'aile, tel le poète, l'emportait vers la découverte » et mélancoliquement il concluait : « On ne peut faire œuvre originale à la chaîne. » Cette pathétique revendication des droits de la liberté de l'esprit et de la valeur de l'originalité individuelle, il n'est pas indifférent qu'elle ait été exprimée avec force, à la veille de sa mort, par notre illustre et regretté Confrère.

Au moment des disparitions si rapidement consécutives

d'Irène, puis de Frédéric Joliot, nombreux sont ceux qui ont pensé que leurs morts prématurées étaient dues à l'action nocive des radiations auxquelles ils avaient été constamment exposés pendant toute leur vie de travailleurs de laboratoire et dont on ignorait encore à l'époque où, jeunes chercheurs, ils participaient à leur découverte, les dangereux effets physiologiques dont on ne cherchait pas suffisamment à se protéger. S'il en était ainsi, nous devrions placer Frédéric Joliot et sa femme au nombre de ceux qui ont donné leur vie pour la Science.

***

Voici maintenant un long extrait d'un chapitre intitulé : la Conquête du Monde atomique. *L'auteur, après un bref rappel du plus lointain passé, après avoir souligné l'irruption dans notre monde, de 1896 à 1900, de la Physique nucléaire et évoqué la découverte de la radioactivité, montre ce qu'on peut attendre, en 1960, de l'énergie atomique.*

Munis de ces indispensables connaissances préliminaires, nous pouvons maintenant préciser l'emploi de ce qu'on nomme « l'énergie atomique » et qu'on devrait plutôt nommer « l'énergie nucléaire » puisqu'elle est emmagasinée non pas dans l'atome tout entier, mais dans le noyau central de l'atome. Il y a longtemps que les hommes savent utiliser l'énergie qui peut être libérée par suite des interactions entre les atomes au moment où ceux-ci s'unissent pour former des molécules nouvelles ou se séparent par la dissociation de molécules déjà existantes. Ces transformations de l'état de liaison des atomes sont souvent « exothermiques », c'est-à-dire qu'elles libèrent de la chaleur, de l'énergie, que nous pouvons alors chercher à utiliser à notre profit. L'exemple le plus simple est sans doute l'oxydation par combustion, le « feu » dont la découverte a marqué, sans aucun doute, le tournant le plus décisif dans l'histoire de l'humanité primitive. Tous les progrès de la Chimie sous ses formes anciennes, et en particulier de la Métallurgie (qui ont conduit successivement au cours des âges à la fabrication et à l'emploi du Cuivre, du Bronze, du Fer et des autres métaux ou alliages) sont autant d'utilisations de l'énergie des atomes et la Chimie moderne en a, depuis Lavoisier, multiplié le nombre d'une façon presque vertigineuse. La découverte des corps violemment explosifs, tels que la nitroglycérine ou le trinitrotoluol, ont permis d'obtenir de brusques libérations de grandes quantités d'énergie capables de produire

des effets très violents. Mais il s'agit toujours là d'énergie *chimique* provenant de phénomènes qui se déroulent à la périphérie des atomes et qui modifient seulement leurs liaisons mutuelles.

Qu'est-ce donc qui caractérise cette forme nouvelle d'énergie, utilisable maintenant par l'homme, qu'on nomme « l'énergie atomique »? C'est qu'elle provient non pas de la région périphérique de l'atome, là où se nouent ou se dénouent les liens moléculaires, mais dans cette région de l'atome beaucoup plus profonde, qu'on nomme le noyau. Nous savons depuis environ cinquante ans, nous l'avons dit, qu'au centre de chaque atome se trouve un noyau qui caractérise son individualité chimique et où réside la majeure partie de la masse de l'atome. Autour du noyau dans une région, qui, tout en étant extraordinairement petite, est extrêmement vaste par rapport aux dimensions du noyau, circulent des électrons périphériques. Dans les parties profondes de cette région extérieure de l'atome, se jouent les processus qui donnent naissance aux émissions des Rayons X dans les tubes où se produisent ces rayons tandis que les parties superficielles de cette même région sont l'origine des émissions lumineuses dans les sources de lumière et le siège des interactions qui provoquent les phénomènes chimiques usuels. Nous avons expliqué comment, après être restés longtemps incapables de préciser la structure interne des noyaux d'atomes, les physiciens avaient fini par comprendre que le noyau est un système complexe formé par l'assemblage de deux genres de particules : les « protons » et les « neutrons », dont le nombre va en croissant au fur et à mesure que l'on considère des atomes, et par suite des noyaux, plus lourds. La structure exacte de ces assemblages, la nature des forces qui assure leur stabilité commencent seulement à nous apparaître et beaucoup de progrès sont encore à faire dans cette connaissance des phénomènes intranucléaires.

Mais, ce qui est certain depuis déjà pas mal d'années, c'est que les transformations dont les noyaux sont susceptibles peuvent libérer des quantités d'énergie (qui, à grande échelle, se manifesteront finalement pour nous sous forme de dégagements de chaleur) beaucoup plus considérables que celles que peuvent fournir les modifications de l'état périphérique des atomes et en particulier les réactions chimiques. Notons-le bien, cela ne veut pas dire que la transmutation d'un seul noyau nous donnera une grande quantité d'énergie ; cette quantité d'énergie sera, au contraire, toujours extrêmement petite par rapport à celles qui peuvent utilement être employées par nous, mais elle est cependant

beaucoup plus grande que celle que peut nous livrer un seul processus de transformation moléculaire. Et néanmoins, tandis que l'on connaît depuis longtemps des réactions chimiques dégageant brusquement une grande quantité d'énergie susceptible de produire à notre échelle des effets considérables, telles par exemple que les réactions explosives, il n'y a que seize ans que l'on a pu obtenir des quantités considérables d'énergie à partir des transformations nucléaires. A quoi cela tient-il?

En général, quand une réaction chimique s'amorce dans une masse pondérable de matière, dans une charge de dynamite par exemple, elle se *propage* à travers la masse. A l'origine elle n'intéresse que quelques atomes de la masse, mais elle s'étend progressivement, et souvent avec une très grande rapidité, à un nombre immense d'atomes voisins présents dans la substance. Le dégagement d'énergie par atome est très faible, mais le dégagement total dû à des milliards de milliards d'atomes devient important et même parfois colossal. Or, bien que l'on sache depuis la célèbre expérience de Rutherford de 1919 provoquer des transformations internes des noyaux, des « transmutations artificielles », on ne savait, au début, obtenir que la transformation de quelques noyaux dans la masse de matière sur laquelle on opérait. Par noyau, le dégagement d'énergie était beaucoup plus considérable qu'il ne l'est par atome dans une réaction chimique, même explosive, mais, comme la transmutation opérée sur quelques noyaux ne se propageait pas dans la masse de la matière, la quantité d'énergie libérée au total restait infime.

La situation a complètement changé en 1938-1939 par suite de la découverte du phénomène capital de la « fission » de l'Uranium. L'Uranium est l'élément chimique le plus lourd (c'est-à-dire dont l'atome a la plus grande masse) qui existe à l'état stable dans la croûte terrestre. Son noyau formé de 92 protons ($Z = 92$) et d'un nombre de neutrons qui suivant les isotopes varie de 140 à 146, est un édifice compliqué et assez instable : cette instabilité lui donne une certaine tendance à se décomposer spontanément et cette tendance se traduit par une radio-activité naturelle. En 1938-1939, les travaux de M. Hahn, de Mlle Meitner, de MM. Strasmann, Frisch et Joliot-Curie ont conduit à la découverte d'un nouveau phénomène nucléaire très important : la « fission » ou « bipartition » de l'Uranium.

On avait commencé par s'apercevoir que le bombardement de l'Uranium par les neutrons donne lieu à une désintégration du noyau d'Uranium : on avait d'abord pensé

que le neutron incident s'incorporait au noyau d'Uranium avec émissions d'électrons, ce qui conduisait à annoncer l'existence d'éléments « transuraniens », de nombres atomiques supérieurs à 92 qui prolongeraient la série de Mendéléeff au-delà de l'Uranium, mais qui n'existeraient pas normalement dans la nature. Puis d'autres travaux (notamment en France ceux de M. Joliot) ont montré que le choc des neutrons contre certains noyaux d'Uranium brisait ces noyaux en deux noyaux de masse à peu près égale, ce phénomène de bipartition étant accompagné d'une émission de neutrons. Cette sorte d'explosion du noyau de l'Uranium peut, d'ailleurs, s'effectuer de plusieurs façons différentes et les noyaux qui en résultent dans les différents cas sont eux-mêmes instables et se transforment ensuite en émettant à leur tour des électrons positifs et négatifs.

A la suite de la découverte de la fission de l'Uranium, on a cru, pendant quelque temps qu'on s'était entièrement trompé en pensant que le choc d'un neutron sur un noyau d'Uranium pouvait donner naissance à un élément transuranien. Mais une étude plus approfondie du phénomène a conduit à s'apercevoir qu'en réalité le bombardement de l'Uranium par des neutrons donne lieu à la fois à la bipartition et à l'apparition d'éléments transuraniens. Pour comprendre ceci, il faut faire intervenir la notion d'isotope que nous connaissons déjà. L'Uranium tel qu'on le trouve dans la nature est formé en presque totalité de 2 isotopes, correspondant naturellement tous deux au même nombre atomique $Z = 92$. L'isotope de beaucoup le plus abondant a un nombre de constituants égal à 238 ; son noyau est formé de 92 protons et de 146 neutrons. Un autre isotope de masse atomique 235, dont le noyau contient 92 protons et 143 neutrons, est présent seulement dans la petite proportion de 7/1 000 dans l'uranium naturel. Cet isotope rare est très instable et c'est lui dont le noyau explose sous le choc des neutrons en donnant le phénomène de la fission. Quant à l'isotope abondant V_{238}, son noyau est susceptible d'absorber un neutron en donnant un noyau d'Uranium (toujours de nombre atomique 92) mais contenant 147 neutrons et ayant par suite un poids atomique égal à 239 ; ce dernier noyau est instable et se décompose en donnant un électron et un noyau nouveau de nombre atomique 93 supérieur à celui de l'Uranium et de masse atomique 239. On a ainsi créé un élément nouveau qui n'existe pas dans la nature et auquel on a donné le nom de Neptunium : c'est un transuranien. Les noyaux de Neptunium ainsi formés dans la masse de l'Uranium naturel bombardé par les neutrons sont encore susceptibles

d'absorber un neutron incident en donnant un noyau de Neptunium lourd de nombre atomique toujours égal à 93, mais de masse atomique 240. Ce Neptunium lourd est instable ; il se décompose en donnant un électron et un noyau de Plutonium de nombre atomique 94 et de masse atomique 240, le Plutonium étant ainsi le second des éléments transuraniens. En résumé, le bombardement de l'Uranium naturel par des neutrons donne lieu à la fois à la bipartition de l'Uranium rare 235 et à la formation successive du Neptunium et du Plutonium à partir de l'isotope abondant V_{238}.

Ces faits sont connus depuis une quinzaine d'années, mais depuis on est parvenu, en bombardant les noyaux uraniens et en les brisant par chocs, à fabriquer d'autres noyaux « transuraniens » de nombre atomique supérieur à 94 : ce sont l'Américium ($Z = 95$), le Curium ($Z = 96$), le Berkeleyum ($Z = 97$), le Californium ($Z = 98$), l'Einsteinium ($Z = 99$), le Fermium ($Z = 100$), le Mendéléëium ($Z = 101$) et le Nobélium ($Z = 102$). Tous ces noyaux sont très instables et se détruisent par radio-activité naturelle. Ils existaient peut-être dans la nature à l'origine du Monde, mais ils ont depuis longtemps disparu par suite de leur instabilité naturelle. Au milieu du XXe siècle, l'homme est parvenu à recréer ces éléments disparus et c'est une chose bien curieuse que cette possibilité qu'a l'intelligence humaine de modifier ainsi le cours naturel de l'évolution du Monde, du moins à la surface de notre planète !

Revenons à la libération de l'énergie nucléaire. Les réactions nucléaires dont nous venons de parler et qui furent réalisées au lendemain de la découverte de la fission n'affectaient encore que quelques noyaux d'atomes et, malgré leur intérêt théorique, ce n'était encore que des jeux de laboratoire sans portée pour l'utilisation pratique. Cependant, dès 1939, les physiciens ont compris qu'une formidable possibilité nouvelle s'offrait à eux. En effet, comme le phénomène de la bipartition s'accompagne d'une libération de neutrons, ces neutrons doivent pouvoir à leur tour provoquer la bipartition des noyaux voisins de celui qui les a émis. La bipartition doit donc pouvoir se propager « en chaîne » à d'autres noyaux de l'isotope V_{235} présents dans la masse d'Uranium, si toutefois les circonstances sont favorables à cette propagation. Or, chaque bipartition libère une quantité d'énergie cinétique, susceptible de se transformer en chaleur, qui est de l'ordre de 3/10 000 d'erg, cette énergie étant empruntée à l'énergie contenue dans la masse du noyau brisé. Cette quantité d'énergie est fort petite, mais si la bipartition se propage dans toute une masse d'Uranium

(réaction en chaîne), le dégagement total pourra être formidable. Ainsi la fission totale d'un kilogramme de l'isotope rare V_{235} peut fournir une énorme quantité de chaleur susceptible de porter de 0 à 100° la température d'un million de tonnes d'eau. On apercevait ainsi la possibilité d'obtenir un explosif plus d'un million plus puissant que tous les explosifs chimiques jusqu'alors connus tels que la Dynamite.

Peu avant la dernière guerre, certains physiciens français commençaient à se préoccuper de ce problème. Je me souviens d'avoir entendu, au printemps de 1939, M. Francis Perrin, actuellement Haut Commissaire à l'Énergie atomique, faire à mon Séminaire de l'Institut Henri-Poincaré un exposé sur la possibilité d'obtenir une réaction en chaîne dans une masse d'Uranium. Peu après, la Deuxième Guerre mondiale ayant éclaté, M. Frédéric Joliot poursuivit dans son laboratoire du Collège de France, en vue d'éventuelles applications militaires, des études expérimentales sur ce sujet, mais elles furent interrompues par l'armistice de juin 1940. Vous savez tous que les États-Unis sont parvenus ensuite à réaliser les premières bombes atomiques et les ont utilisées en 1945 à la fin de la guerre contre le Japon. Aujourd'hui, plusieurs nations possèdent des bombes atomiques de divers types dont la plus redoutable est la « bombe à hydrogène » qui repose sur un principe un peu différent.

Je ne veux pas insister sur cette question des bombes atomiques, me contentant d'exprimer le souhait que ces effrayants moyens de destruction n'entrent jamais en jeu dans les conflits entre nations civilisées. Mais je veux dire encore quelques mots sur les utilisations pacifiques et utiles au développement de la civilisation de ces énormes réserves d'énergie que l'homme a maintenant à sa disposition puisqu'il sait les extraire au moins partiellement de l'intérieur des noyaux. Ces applications reposent, dans l'état actuel de la technique atomique, sur l'emploi d'un dispositif inventé aux États-Unis par le physicien italien Enrico Fermi, dispositif qu'on nomme le « pile à Uranium ». C'est en quelque sorte une bombe atomique qui fonctionne au ralenti. Grâce à ces dispositifs appropriés, la propagation en chaîne de la fission des noyaux d'Uranium y a lieu à une cadence suffisamment lente pour que la réaction n'ait pas un caractère explosif : la « pile » débite alors, à un rythme modéré et sans danger, d'importantes quantités de chaleur provenant de la décomposition des noyaux atomiques. On pourrait, d'ailleurs, employer dans les piles des éléments naturels lourds autres que l'Uranium donnant lieu au phénomène de la fission comme le Thorium et aussi des éléments plus

lourds que l'Uranium qui n'existent pas normalement dans la nature comme le Plutonium (que l'on sait aujourd'hui, nous l'avons vu, obtenir à partir de l'Uranium par des processus d'absorption de neutrons convenablement dirigés).

La pile atomique nous fournissant de grandes quantités de chaleur au prix de la destruction de très minimes quantités d'Uranium, on peut l'employer à faire fonctionner des machines à vapeur ou des turbines qui peuvent alimenter des centrales électriques ou propulser des bateaux, des sous-marins, etc... Un grand nombre de ces utilisations de l'énergie atomique sont déjà faites ou projetées dans de nombreux pays, notamment en France, et il ne fait pas de doute qu'elles vont se développer rapidement. Il est facile de comprendre la raison pour laquelle ce développement est extrêmement désirable. Au rythme actuel de la consommation des combustibles usuels tels que charbon, pétrole, mazout..., rythme qui s'accélèrera certainement dans les années qui viennent, les réserves de ces combustibles que la Terre contient encore s'épuiseront assez rapidement, en quelques siècles ou peut-être même en quelques décennies. Or, dans les piles atomiques les combustibles usuels sont remplacées par de très petites quantités d'Uranium et, comme l'Uranium paraît contenue en quantités assez considérables dans la croûte terrestre (nous en avons des gisements importants en France), nous avons là des réserves d'énergie disponibles qui, sans être aussi intarissables que la houille blanche, pourraient subsister longtemps après l'épuisement des puits de pétrole et des mines de houille.

Je n'aborderai pas l'étude détaillée du développement des applications de l'énergie atomique. C'est une technique déjà très compliquée qui est en plein essor et en pleine évolution et je n'en suis aucunement spécialiste. Je me bornerai donc, pour terminer cet assez long exposé, à résumer en quelques mots le contenu de cette conférence.

Partis des spéculations encore bien naïves des philosophes grecs sur la constitution de la matière, nous en sommes arrivés à la conquête par l'homme des trésors d'énergie cachés au cœur même des atomes. La possibilité d'utiliser à notre gré l'énergie atomique a ouvert une ère nouvelle dans l'histoire de l'humanité et cette ère pourra être bénéfique si les hommes sont assez sages pour employer cette possibilité à des œuvres de paix. En nous plaçant au point de vue purement intellectuel, nous pouvons dire que l'intelligence humaine peut être justement fière d'être parvenue, par un effort intense et prolongé, à pénétrer les secrets de la constitution intime de la matière au point de savoir

maintenant utiliser les immenses réserves d'énergie qu'elle contient. De ce point de vue, le travail séculaire des savants qui a abouti à leur faire prendre conscience, d'une façon de plus en plus précise, de la structure discontinue de la matière, est une sorte d'épopée qui se termine en apothéose.

***

A présent, je ferai place à quelques remarques sur les procédés de raisonnement et de découverte en Physique qui raviront tous ceux qui ont du goût pour la philosophie scientifique.

Quelques remarques sur les procédés de raisonnement et de découverte en Physique.

Déduction et Induction. — Si l'on réfléchit aux procédés que l'homme emploie pour construire les théories scientifiques qui lui permettent de représenter et de prévoir les phénomènes naturels, on est amené à reconnaître que notre esprit suit dans cette recherche deux voies très différentes. On les a nommés le raisonnement déductif et le raisonnement inductif.

Le raisonnement déductif part de conceptions et de postulats admis a priori et il cherche à en tirer, à l'aide des règles de la logique telles qu'elles s'imposent à notre esprit, des conséquences qu'ensuite on pourra comparer avec les faits. Le langage mathématique offre à la déduction l'instrument précis dont il a besoin pour passer, avec le plus de sécurité possible, des prémisses aux conclusions. Raisonnant d'abord sur des formules abstraites où les grandeurs physiques sont représentées par des symboles, le savant qui emploie le raisonnement déductif dévide ses équations suivant les règles de la logique et aboutit aux relations finales qu'il veut vérifier. Il doit alors remplacer les symboles par des chiffres pour obtenir des prévisions numériques comparables avec l'expérience : le raisonnement cède la place au calcul. Tel est le schéma du raisonnement déductif tel qu'il est usité dans toutes les sciences qui sont assez précises, assez avancées, pour permettre l'application des formalismes mathématiques. Par sa clarté et par sa rigueur, le raisonnement déductif apparaît au premier abord comme l'instrument essentiel du progrès scientifique : nous dirons plus loin pourquoi ceci est moins vrai qu'on ne pourrait le croire.

Le raisonnement inductif est beaucoup moins facile à

définir et à analyser. S'appuyant sur l'analogie et sur l'intuition, faisant appel à l'esprit de finesse plus qu'à l'esprit de géométrie, il cherche à *deviner* ce qui n'est pas encore connu de façon à établir des principes nouveaux qui pourront servir de bases à de nouvelles déductions. On voit combien le raisonnement inductif est plus hardi et plus périlleux que le raisonnement déductif : la déduction, c'est la sécurité, du moins en apparence ; l'induction, c'est le risque. Mais le risque est la condition nécessaire de toutes les grandes prouesses et c'est pourquoi l'induction, parce qu'elle cherche à s'écarter des voies déjà tracées, parce qu'elle tente intrépidement d'élargir les cadres déjà existants de la pensée. est la véritable source des grands progrès scientifiques.

Ce qui fait la force de la déduction rigoureuse, c'est qu'elle peut aller droit devant elle avec une sécurité et une précision presque absolues ; mais ce qui fait sa faiblesse, c'est que, partant d'un ensemble de postulats considérés comme certains, elle ne peut en tirer que ce qu'ils contenaient déjà. Dans une science achevée où les principes de base seraient complèts et définitifs, la déduction serait la seule méthode acceptable. Mais dans une science incomplète qui se fait et qui progresse, comme l'est nécessairement la science humaine, la déduction ne peut fournir que des vérifications ou des applications, importantes certes très souvent, mais qui n'ouvrent pas de chapitres vraiment nouveaux. Les grandes découvertes, les bonds en avant de la pensée scientifique se font par l'induction, méthode aventureuse, mais seule vraiment créatrice. C'est toujours par des modifications apportées aux conceptions et aux postulats qui avaient précédemment servi de bases aux raisonnements déductifs que se sont ouvertes toutes les ères nouvelles de la Science. Naturellement, il ne faut pas en conclure que la rigueur du raisonnement déductif n'a pas de valeur : c'est elle seule, en effet, qui empêche l'imagination de s'égarer, qui permet, quand de nouveaux points de départ ont été découverts par l'induction, d'en prévoir les conséquences et d'en confronter les conclusions avec les faits. La déduction peut seule assurer le contrôle des hypothèses et constituer un précieux antidote contre les excès de la fantaisie imaginative. Mais, emprisonnée dans sa propre rigueur, la déduction ne peut s'échapper du cadre où elle s'est, elle-même, dès le début enfermée, et par suite elle ne peut rien apporter d'essentiellement nouveau.

Axiomatique et découverte.

Les considérations qui précèdent expliquent aisément pourquoi, dans l'exposé des théories scientifiques en dehors peut-être du domaine des mathématiques pures, la méthode dite « axiomatique » est à la fois la plus satisfaisante pour notre raison et en pratique la moins féconde. Beaucoup de bons esprits, particulièrement sensibles à la beauté logique des modes d'exposition, ont fait de grands efforts pour développer rigoureusement des théories physiques bien vérifiées sous une forme axiomatique. Sans doute de tels efforts ne sont pas inutiles : ils permettent de bien préciser les concepts et les postulats dont on part, de bien mettre à nu tout le squelette formel d'une théorie et de bien déterminer leur domaine exact d'application et l'étendue des conséquences qu'on peut en tirer. Le malheur est qu'à peine a-t-on terminé ce travail souvent long et délicat d'axiomatisation que déjà la théorie exposée s'est montrée insuffisante pour l'interprétation des faits expérimentaux et qu'on a dû reconnaître la nécessité d'en élargir et souvent d'en bouleverser entièrement les bases. C'est ainsi, comme nous l'avons vu plus haut, que l'on est parvenu à donner à la Thermodynamique et à l'Énergétique classiques une forme très rigoureuse à l'heure même où la découverte de la structure atomique de la matière, des fluctuations et de la véritable nature du mouvement brownien venaient de mettre en évidence l'insuffisance de ces théories abstraites.

On ne peut pas dire que les théories axiomatiques rigoureuses sont inutiles, mais en général elles ne contribuent guère aux progrès les plus remarquables de la Science. Et la raison profonde en est que la méthode axiomatique a justement pour but d'éliminer l'intuition inductive qui, seule, peut permettre d'aller au-delà de ce qui est déjà connu : elle peut être une bonne méthode de classification et d'enseignement, mais elle n'est pas une méthode de découverte.

La Physique dans son expansion.

Dans ce qui précède, j'ai cherché à montrer quelles ont été les conceptions et les méthodes qui ont servi aux physiciens au cours du triomphant développement de leur science. Étudiant les sentiers qu'ils ont suivis, nous avons tenté de comprendre comment, par des voies souvent assez divergentes, ils avaient pu progresser. Nous les avons vus aborder

avec un succès croissant la découverte et l'interprétation de l'ensemble des phénomènes mécaniques, optiques, thermodynamiques et électromagnétiques qui se manifestent autour de nous à notre échelle puis nous les avons vus s'enhardir et entrevoir, parfois avec vertige, la structure de la matière, de l'électricité et du champ électromagnétique et la mystérieuse dualité des ondes et des corpuscules ; nous les avons vus découvrir successivement atomes, électrons, photons et autres particules élémentaires dont, grâce aux progrès récents des investigations sur les noyaux d'atome et les rayons cosmiques, le nombre va sans cesse en croissant. Nous avons vu aussi les théoriciens, pour interpréter une aussi riche moisson de faits expérimentaux, hésiter entre des représentations figurées de ces phénomènes dans le cadre de l'espace et du temps et des représentations plus abstraites où la réalité du monde physique semble s'évanouir derrière la rigide façade d'un pur formalisme mathématique.

Mais, quelle que soit la variété des conceptions et des tendances qui interviennent dans les spéculations théoriques, un fait capital s'impose à notre admiration : c'est le prodigieux agrandissement de nos connaissances sur le monde physique qui résulte de cet immense travail et qui s'accroît sans cesse à un rythme qui va s'accélérant. Il est bien loin le temps où, au XVIIe siècle, la découverte du microscope optique permettait aux hommes d'apercevoir pour la première fois ce qui se passe à l'échelle du dixième et du centième de millimètre et de compléter ainsi dans le sens de la petitesse les données insuffisantes de nos sens. Non seulement des procédés nouveaux, microscope électronique ou contraste de phase, nous permettent maintenant de *voir* des objets dont les dimensions dépassent à peine le millionième de millimètre, mais la Physique atomique nous a fait connaître, par des méthodes il est vrai plus indirectes mais fort certaines, les phénomènes qui ont leur siège dans la périphérie des atomes, c'est-à-dire qui se déroulent à l'échelle du dix millionième ou du cent millionième de millimètre. Puis est venue la Physique nucléaire qui étudie les phénomènes dont les noyaux des atomes sont le théâtre dans des régions de l'espace dont les dimensions sont inférieures au millionième de millionième de millimètre. Voilà bien pour les connaissances humaines, si l'on peut accoupler ainsi des mots qui semblent se contredire, un énorme agrandissement dans le sens de la petitesse !

Dans le sens de la grandeur, c'est une autre science, l'Astronomie, qui est venue nous révéler l'immensité des espaces stellaires ; grâce à elle, nous savons aujourd'hui que cer-

taines nébuleuses à peine visibles dans les plus puissants télescopes sont à des distances de notre Terre telles que la lumière qu'elles nous envoient met plus de cent millions d'années à nous parvenir, et cela bien que la lumière parcoure trois cent mille kilomètres par seconde. La Physique a d'ailleurs beaucoup contribué à rendre possibles ces vertigineuses évaluations des dimensions de l'univers stellaire, car c'est toujours par l'intermédiaire de la lumière que nous connaissons les astres et ce sont les physiciens qui ont analysé les propriétés de la lumière et permis ainsi aux astronomes de déchiffrer les messages qu'elle nous apporte du fond des insondables abîmes du firmament étoilé.

En présence d'un tel accroissement de nos connaissances dont le rythme va sans cesse en s'accélérant, ne pourrait-on pas croire que bientôt le monde physique n'aura plus de secrets pour nous? Ce serait là tomber dans une bien grande erreur : chaque progrès de nos connaissances pose plus de problèmes qu'il n'en résout et dans ce domaine chaque nouvelle terre découverte nous fait entrevoir d'immenses continents encore inconnus.

Dans le grand amphithéâtre de la Sorbonne, une belle fresque due à Puvis de Chavannes nous montre dans une vaste clairière des personnages, un peu stylisés selon la manière habituelle de l'artiste, qui représentent l'humanité se livrant aux plus hautes et aux plus belles joies de l'intelligence, les Lettres, les Sciences et les Arts ; mais, tout autour de cette tache de lumière, la limite ténébreuse d'une vaste forêt cerne la clairière et nous indique symboliquement que, malgré les plus brillantes conquêtes de notre pensée, nous restons de toute part environnés par le mystère des choses.

Oui, nous sommes placés au centre d'une immense et obscure forêt. Peu à peu, nous avons défriché autour de nous un peu de terrain et nous avons créé une petite clairière. Et maintenant, grâce aux progrès de la Science, nous en reculons sans cesse et de plus en plus rapidement les limites. Cependant, toujours nous retrouvons devant nous cette orée mystérieuse de la forêt, de la forêt impénétrable et sans bornes de l'Inconnu.

***

Enfin, pour terminer, voici deux passages d'un discours consacré à la langue française comme expression de la pensée scientifique.

Même dans les branches les plus précises, les plus évoluées de la Science, le maniement du langage usuel reste

le plus précieux des auxiliaires. A plus forte raison, en est-il de même dans les Sciences, telles que les Sciences naturelles et biologiques où la possibilité d'employer le langage algébrique reste encore aujourd'hui exceptionnelle. A l'heure actuelle, on se préoccupe beaucoup et à juste titre de faire pénétrer dans l'esprit du grand public les idées fondamentales et les progrès essentiels de la Science contemporaine : dans cette œuvre de diffusion de la pensée scientifique, le rôle du langage ordinaire est essentiel et il faut en bien posséder toutes les ressources si l'on veut pouvoir faire comprendre sous une forme exacte des problèmes toujours difficiles à un public cultivé, mais non spécialisé. L'importance de la langue employée par les savants pour traduire leur pensée, de ses qualités et de sa souplesse apparaît ainsi en pleine lumière.

Or, les différentes langues actuellement parlées à la surface du globe possèdent à ce point de vue des avantages, et parfois des inconvénients très divers. L'état présent de ces langues, leur structure, leur aptitude à traduire les nuances de la pensée ou du sentiment sont le résultat d'une longue histoire. Des circonstances très variées, géographiques, ethniques et linguistiques ont présidé à leur naissance et à leur évolution : elles reflètent toute l'histoire matérielle et intellectuelle du peuple qui les emploie. Certaines d'entre elles, parlées par des peuples dont la civilisation est restée rudimentaire ou ne s'est développée que tardivement, sont peu aptes à exprimer les raffinements de la pensée ; d'autres, employées par des groupes humains plus enclins aux fantaisies de l'imagination ou aux allégories des symboles qu'à la précision des raisonnements logiques, se prêtent difficilement à l'exposé des idées scientifiques.

Même parmi les langues qu'utilisent les nations que l'on peut considérer comme étant à la tête de la civilisation contemporaine, des différences sensibles peuvent de ce point de vue être notées. Les unes possèdent une structure grammaticale compliquée, se prêtent aisément à la formation de mots composés ou d'adjectifs nouveaux et s'expriment volontiers en phrases très longues chargées d'incidences diverses : elles se montreront particulièrement adaptées à l'expression un peu imprécise, mais profonde, des grandes doctrines philosophiques ainsi qu'à l'examen détaillé, parfois un peu lourd, mais souvent très instructif, de tel ou tel chapitre de la Science. D'autres aux formes grammaticales écourtées, à la syntaxe particulièrement simple, instrument verbal créé par des peuples à tendance pragmatique tournés vers l'action et vers l'efficacité, seront remarquablement aptes à exprimer les idées scientifiques sous une forme claire et

concise et à fournir des règles précises pour prévoir les phénomènes et agir sur la nature sans trop se préoccuper de pénétrer toutes ses arcanes.

Parmi ces moyens d'expression, la langue française tient une place à part et en quelque sorte moyenne. Sa grammaire exigeante, sa syntaxe assez rigoureuse constituent une sorte de frein aux fantaisies et aux excès de l'imagination. Moins souple que d'autres langues, elle assigne aux mots à l'intérieur des phrases une place presque nécessaire et ne se prête que difficilement à ces inversions qui, en rapprochant certains mots ou en les isolant, permettent d'obtenir des effets inattendus et donnent à certaines langues comme le latin la faculté de réaliser ainsi des contrastes d'une saisissante beauté littéraire. De plus, le français répugne aux longues périodes chargées de propositions incidentes, ce qui le prive aussi de certaines possibilités : sans doute maints auteurs et non des moindres, ont cependant su avec talent employer un style de ce genre, mais c'est là une sorte de prouesse car ce style n'est pas très conforme au génie de la langue française. Mais, si cette langue est peut-être moins que d'autres susceptibles d'exprimer par des artifices de construction d'émouvants contrastes ou de suivre tout au long de phrases à multiples ramifications les obscurs dédales d'une pensée complexe, elle reprend tout son avantage quand il s'agit d'exprimer avec précision en suivant le fil solide d'un raisonnement logique, un enchaînement d'idées claires et distinctes. Et ce n'est pas par hasard que reviennent ainsi naturellement sur mes lèvres des mots qui de nouveau évoquent invinciblement la grande figure de René Descartes, car le profond philosophe qui écrivit le *Discours de la méthode* et qui fut, aussi, ne l'oublions pas, un grand savant créateur de la Géométrie analytique appartenait à ce XVIIe siècle français dont l'un des caractères essentiels fut d'être le siècle de la raison. Or, la langue française, qui au XVIe siècle, rude et savoureuse, cherchait encore sa voie, s'est stabilisée, sous la forme qu'elle a à peu près conservée depuis lors, au cours du XVIIe et du XVIIIe siècles. Au XVIIe siècle, époque du premier grand essor de la Science moderne, les grands maîtres de la littérature classique française sont tous des « hommes de raison » qui veulent toujours déduire, démontrer et convaincre et spontanément ils cherchent à faire de la langue qu'ils utilisent un instrument parfaitement adapté à l'expression des idées claires et distinctes. Et le français se stabilise alors en se coulant dans un moule de rationalité. Puis vient le XVIIIe siècle qui, jusqu'à la réaction romantique, sera lui aussi épris de rationalité, voire même de rationalisme,

et saura plus encore que le siècle précédent, faire preuve d'un esprit critique assez souvent teinté de scepticisme et d'ironie. Notre langue, tout en gardant toute son aptitude à traduire la pensée déductive, va acquérir ainsi plus de finesse dans les analyses et plus de souplesse pour traduire les nuances. Et, au cours de ce siècle des lumières qui verra déjà un grand développement de toutes les Sciences mathématiques, physiques et naturelles et de leurs applications, le langage scientifique français deviendra un magnifique instrument prêt à remplir les tâches les plus difficiles. C'est là sans aucun doute une des raisons (il y en a certainement d'autres aussi) qui ont assuré à la France un rôle particulièrement brillant dans le progrès des Sciences au cours de la période de cinquante ans allant de 1780 à 1830, période qui marqua un des apogées de la pensée scientifique dans notre pays. Depuis Lavoisier et Coulomb jusqu'à Augustin Fresnel, André-Marie Ampère et Sadi Carnot en passant par Laplace, Lagrange, Haüy, Lamark, Cauchy, Fourier et bien d'autres encore, la liste des grands savants français est alors particulièrement éclatante et l'on y trouve des noms qui sont à l'origine de toutes les principales branches de la Science moderne. Il suffit de parcourir leurs œuvres maîtresses écrites le plus souvent dans un style d'une pureté classique pour comprendre à quel point leur pensée géniale a été aidée dans son œuvre par l'admirable instrument d'expression que lui fournissait la langue française à eux léguée par les siècles précédents.

J'ai été souvent amené à réfléchir sur les conditions dans lesquelles se produisent les grandes découvertes scientifiques et je pense qu'on doit leur donner pour origine une sorte d'illumination brusque qui se produit dans l'esprit du savant et qui a pour condition un rapprochement, une analogie, une idée synthétique, dont il prend subitement conscience. Ce phénomène, décrit par de très grands savants comme Henri Poincaré et Max Planck, est, ce qu'on peut appeler le « trait de lumière » qui éclaire brusquement tout un domaine demeuré obscur : dans le cas des très grandes découvertes, ce trait de lumière c'est l'éclair de génie.

Or, le Français a depuis longtemps la réputation d'être souvent un homme d'esprit et peut-être cette réputation lui a-t-elle quelquefois un peu nui car avoir de l'esprit dans la conversation, c'est quelque chose qui peut paraître un peu frivole. La langue française, dont les bases se sont consolidées à une époque où les conversations brillantes jouaient un grand rôle dans les relations sociales et en particulier dans ce XVIIIe siècle qui fut le siècle de Voltaire, de Marivaux et de Beaumarchais, a acquis une grande aptitude à

prendre ce tour vif et rapide qui parvient à suivre les méandres d'une pensée fine et spirituelle. Mais, me direz-vous, quel rapport y a-t-il entre la tendance, souvent futile et parfois irritante, à « faire de l'esprit » et les chemins, qui, vus de loin, paraissent si austères, de la découverte scientifique? Ce rapport existe cependant. Qu'est-ce en effet qu'avoir de l'esprit si ce n'est être capable d'établir soudainement des rapprochements inattendus qui instruisent ou qui amusent? Une langue alerte qui s'adapte aisément à de tels rapprochements pourra favoriser la découverte scientifique et cela parce que le « trait d'esprit » des ironistes et le « trait de lumière » des grands découvreurs dont je parlais plus haut relèvent au fond d'agilités intellectuelles qui ne sont pas sans parenté. De ce point de vue encore, la langue française aussi apte à traduire les intuitions rapides et les fines remarques d'un esprit pénétrant qu'à exposer les raisonnements précis ou les analyses minutieuses a été et reste un instrument précieux pour l'expression de la pensée scientifique.

Louis de Broglie

Portrait de Platon [1]

Platon n'était pas son vrai nom, mais un sobriquet, dû peut-être à ses vastes épaules. Il faut se représenter Platon comme un homme robuste, respirant profondément, et de la race des Rois : il descendait, dit-on, de Codros. Dans son style de pensée et de vie, dans ses digressions et ses aventures, dans sa manière d'entrer dans les sujets, de les traiter avec passion, avec hauteur, avec une sorte de nonchalance, de les étendre à l'excès puis de les raccourcir et de les terminer par surprise, il y a la désinvolture d'un seigneur. Platon pense, parle et argumente comme s'il avait conscience d'appartenir à une race élue. Les pensées étrangères, il les met dans la bouche d'interlocuteurs un peu naïfs, ce qui fait voir la distance des autres pensées à la sienne, toujours plus aérée, plus riche et vraiment souveraine, non sans quelques détours.

Il est vrai que Platon se présente à l'état de disciple, comme s'il savait qu'une chose belle est plus belle encore à l'état de reflet. Socrate était pour lui, comme Jésus pour Jean l'Évangéliste, la vérité incarnée en des apparences difficiles à pénétrer pour celui qui ne jouit pas d'un mouvement d'amour. En ce bonhomme Socrate, le fils des Rois reconnaissait son maître. Xénophon n'avait vu en Socrate que le bon sens en exercice. Plusieurs sans doute ne voyaient que l'homme révolté : c'est Diogène avec ses inventions cyniques d'ascète gouailleur qui restitue ce qui était le plus visible chez Socrate. Platon laissa de côté les apparences pour aller au cœur. Royalement, il interpréta la vie de Socrate en fonction de sa mort. Le souvenir de cette mort à demi volontaire resta pour Platon le critère qui lui permettait de saisir d'emblée le vrai et le faux en toutes choses. « Qu'eût pensé Socrate mourant? » cela semble avoir été sa règle pour juger. Elle correspondait à cette voix intérieure, à ce *démon*, qui servait de guide à Socrate dans les grandes circonstances de sa vie.

Maître et seigneur, Platon le demeura pour l'Occident après sa mort. Platon eut le destin de s'installer par droit de possession, chez la plupart des génies occidentaux. Tout ce qui

(1) Ce texte de Jean Guitton est le début et la fin d'une étude qui a été écrite pour servir de préface aux *Pages immortelles de Platon* (édit. Corréa).

pense en Europe, depuis lui, platonise. Aristote d'abord, cet adversaire-disciple, qui pense contre Platon, mais qui le complète, le transpose, l'incarne et l'accomplit ; les « néo-platoniciens », qui ont donné au christianisme sa langue mystérieuse, qui devaient convertir saint Augustin ; tous les augustiniens jusqu'à Malebranche ; Kant même, qui a replacé le monde des Idées platoniciennes dans les « limites de la raison » humaine ; Auguste Comte, qui réédite la politique de Platon à plusieurs égards ; Nietzsche qui, plein de Platon, pense contre Platon ; Bergson qui s'inspire de sa mystique ; jusqu'à Husserl, qui platonise même dans le langage ; jusqu'à Heidegger, qui retrouve dans Platon Parménide. Il y a là un charme exercé par le seul Platon et que personne n'est capable d'abolir.

Nous n'avons rien retenu de son enseignement oral, mais seulement vingt-sept dialogues. (Dans une de ses lettres, à la fin de sa vie, Platon dit que personne ne pourrait par ses écrits le connaître.) On aurait tort de le tenir pour un écrivain, pour un professeur même. Je me fais une idée différente : celle d'un seigneur de pensée qui réfléchit sans cesse mais qui n'écrit que par surcroît, comme Léonard de Vinci peignait par surcroît, comme l'inconnu que nous nommons Shakespeare, et auquel Platon ressemble, laissait procéder drames, sonnets et comédies, aidé sans doute de quelques opérateurs pour les parties ennuyeuses et nécessaires. L'œuvre de Platon, dans son ensemble et pour chaque dialogue, se partage en une matière abondante, subtile, mais assez fastidieuse où le souffle se repose et qui pourrait être écrite par un autre que lui, et des réveils extraordinaires, des « *pages* » vraiment « *immortelles* ». Ces « morceaux choisis » se détachent d'eux-mêmes, comme les pommes, quand on secoue l'arbre d'or.

En somme, ce que nous avons recueilli (et qui tient dans les deux légers volumes de la *Pléiade*) est la récréation d'une longue vie. Et cela pourrait se réduire encore beaucoup. Mais il faut le bois monotone pour que les cordes de la lyre puissent résonner. Et Platon, qui aurait pu s'exprimer sous une forme aphoristique comme Parménide, Héraclite, comme Pascal ou Nietzsche, a compris que la maxime ou le vers ne suffisaient pas, mais qu'il faut encore donner un enseignement, comme l'existence quotidienne nous le donne, comme Socrate le donnait : par une parole ininterrompue, coupée toutefois de questions, de réponses, de digressions, avec des silences mais avec des envolées, des métaphores, des symboles énigmatiques, sans aucun excès de ton ou d'affirmation et même sans trop vouloir conclure, en se laissant aller à ce qui vient.

Cela revient à dire qu'Homère ou Parménide ont peut-être inventé la poésie chose si imitable. Platon a fait davantage : il a inventé la prose.

La tension toujours détendue, la certitude présentée sous forme de tâtonnements, la perfection présentée comme une musique, le monde physique présenté comme le résultat d'une récréation mathématique de Dieu, les moments difficiles de l'existence (ainsi la résistance aux passions, le martyre, la mort, le jugement après la mort) présentés comme des jeux sérieux mais aisés pour un sage. C'est cet art, dont on ne saura jamais s'il est effort absolu ou détente parfaite, que Montaigne, La Fontaine, Renan, Giraudoux chez nous ont imité, mais avec beaucoup moins de variété, de savoir, de majesté, et surtout beaucoup moins d'innocence.

Il y avait chez Platon un point où il ne jouait pas, où il ne souriait pas, où il ne pardonnait pas, car il avait un esprit dur, aussi souple pour l'usage de la langue qu'il était ferme dans l'affirmation : c'était l'art de feindre en se servant des apparences. Dans l'enfer platonicien, on rencontre plusieurs types de pharisiens, de Tartuffes : le faux-sage, le « sophiste » c'est-à-dire celui qui se donne l'apparence d'être sage, le politique, le rhéteur. Puis le tyran qui n'a que l'apparence du chef. Puis (et plus encore) l'union monstrueuse du sophiste et du tyran dans le démagogue, qui flatte le peuple pour obtenir le pouvoir, démagogie et tyrannie n'étant que deux moments d'une même chute. Et on dépeindrait mal Platon si heureux de penser et de faire penser, si l'on ne voyait pas grandir en lui l'amertume politique. En cela encore, c'est un roi dépossédé. Platon avait voulu exercer le pouvoir, parce que le pouvoir est le moyen le plus sûr d'améliorer tous les hommes à la fois. Mais sa carrière politique fut un échec. Et les derniers temps de sa vie ont été consacrés à écrire les dix livres des *Lois*, qui sont un *Esprit des Lois* morose, un long testament triste. Par là Platon annonce les désenchantés : Quohélet, auteur de *l'Ecclésiaste;* Marc-Aurèle, Fénelon, Gœthe, Auguste Comte ; tous ceux qui ont été hantés par l'idée d'un pouvoir spirituel, par l'impossible union en un même sujet d'Archimède et d'Alexandre, par un Pape-Empereur assurant le salut de l'espèce, et qui ont découvert que le sage-roi est soit introuvable, soit persécuté, que la persuasion échoue, que les lois sont impuissantes, qu'il faut se résigner à choisir quelques disciples et à les initier.

Pour en revenir à Platon et le cerner dans ce qu'il a d'unique, il faut noter encore que ce penseur, ami de la *langue* (plus encore peut-être que de la *parole*), a réfléchi sur les moyens

d'expression plus peut-être qu'aucun autre philosophe après lui. Lui qui était incliné à penser, avec Cratyle, que les racines verbales recèlent les essences des choses, il se défiait du langage, presque autant que de l'écrit qu'il tenait pour une trahison presque fatale. Lui qui aimait tant « diviser et définir », on ne le voit jamais se borner à diviser et à définir. Il semble avoir pressenti que, pour éviter les pièges du langage, il fallait inventer plusieurs langages et *les parler tous à la fois,* afin que leurs inconvénients se brisent l'un sur l'autre et que subsiste dans l'esprit ce que l'on avait vraiment *voulu dire.*

Aristote, qui, au contraire de Platon, était surtout un professeur, recommence des expositions lentes, calmes et complètes, faites de définitions exactes, calquées sur l'expérience. Et, à part saint Augustin qui invente la *méditation* à la première personne (seul genre que Platon n'ait pas connu), les auteurs philosophiques feront des *traités,* des *commentaires,* finalement des *Sommes.*

Comme Marcel Proust, Platon était maître dans l'art de pasticher, parce qu'il saisissait la part de tour, de ruse et d'excès qui entre dans chaque système, dans chaque genre, presque dans chaque opinion. Le dialogue sur l'*Éros,* appelé *le Banquet,* commence par la parodie de tous les auteurs qui ont parlé de l'Amour et de toutes les manières *possibles* de parler d'amour, tant qu'il y aura des intelligences aimantes. Ces voix surfaites s'étant tues, Platon laisse parler Socrate, l'homme simplement homme, qui par sa divine ignorance fait éclater tous les genres : *l'Évangile* comparé aux *Lettres* de Saint Paul ! Quant à Platon, il sait bien qu'il ne peut pas atteindre à la simplicité de Socrate. Il la remplacera par un jeu très concerté où s'articulent tous les modes d'expression : les exercices d'école (en particulier les longues et lentes divisions), le dialogue sous toutes ses formes, le dithyrambe, le discours sérieux, les définitions, — sans oublier les récits, les légendes et les fables : tout cela uni par le ton d'une causerie ordinaire d'homme à homme, cette *homélie* que les Grecs ont inventée et qu'on ne peut bien comprendre qu'en France. Nous sommes au théâtre, un théâtre d'ombres en pleine lumière. Mais ce dialogue, qui peut se compliquer indéfiniment, comme aussi pirouetter et s'interrompre, fournit à Platon l'arène, la piste, le stade où il se laisse aller à ses beaux exercices de tension et de détente.

Lorsqu'on lit Platon, comme il arrive aussi pour Shakespeare, on frémit en songeant à l'échec possible de cet essai pour tout utiliser et tout dépasser. L'œuvre de Platon aurait pu n'être qu'une rhapsodie de subtilités, une mythologie sans foi, une apologie lassante de Socrate, une suite de discours édi-

fiants. On côtoie ces précipices, on entrevoit les imitations : dialogues blèmes, dialectiques inopérantes et tant de faux Socrates. Mais Platon sauve Platon par une ironie appliquée à lui-même, par un perpétuel nouveau départ, par ce ton enthousiaste et désabusé, cette haute tristesse. Platon est au-delà de son ouvrage, qu'il semble toujours prêt à détruire. Pas plus qu'il ne versifie, il ne commente : ce qui est obscur ou mal dit sera repris ailleurs.

Parmi ses divers langages, il en est un qu'il revêt d'une beauté particulière : c'est le *mythe*, c'est-à-dire le récit sacré. Faut-il traduire *mythe* par légende? — Pas exactement. Le mythe intervient chez Platon lorsqu'il veut nous faire pénétrer dans des secrets d'existence qui sont imperméables à l'intelligence dialectique. Comme tous les Grecs, il pense que l'esprit pur et l'intemporel sont calqués l'un sur l'autre. L'intelligence, sous sa forme la plus haute qui est la contemplation, connaît les essences nécessaires et éternelles. Cela pourrait, cela devrait suffire, si l'existence ne nous posait des problèmes d'origine et de fin. D'où vient l'humanité? D'où vient cet *Éros*, qui nous travaille? D'où vient la connaissance intuitive elle-même? D'où le cosmos, et son ordre géométrique si beau de proportion? Et où allons-nous? Quel est l'aboutissement de la vie par-delà la mort? Après la mort, quel est le sort de l'honnête et du malhonnête? Nous sommes habitués à résoudre ces problèmes par un effort de métaphysique, de « métamorale » Mais Platon, qui sentait la nécessité de les affronter en même temps que l'impossibilité de les traiter par cette méthode géométrique qui lui était chère, adopta le procédé du mythe. Il raconta, avec un grand respect pour la vérité latente qui y était contenue, des histoires et des fables. Il existe ainsi une mythologie platonicienne qui renseigne confusément sur les origines et sur les fins. Le dernier dialogue de Platon sur les origines du cosmos est un mythe. Il existe une *Genèse*, une *Apocalypse* platoniciennes, qui sont comme l'image déformée de la *Genèse* et des *Apocalypses* de la Bible. De fait, l'origine n'a pas eu de témoin, la fin des choses n'est pas encore venue : cela ne peut être présenté que sous forme d'un récit de mystère. Platon semble l'avoir entrevu. Et ces « mythes » donnent à son œuvre si abstraite une dimension poétique, elliptique et mystique, qui est unique. On supposa plus tard chez les Chrétiens que Platon avait été inspiré par Moïse : il parut une Sibylle raisonnable.

***

J'ai pensé que trois voies resteront toujours possibles pour tenter de comprendre ce génie presque universel et qui correspondent aux trois mots de l'Évangile de Jean : *voie, vérité, vie.* Car on peut dire que l'essence du platonisme est d'être une méthode et une mystique, une mystique méthodique.

Ces *trois voies* que nous avons distinguées se rejoignent-elles en un point de convergence? Entre ces trois axes, Platon a-t-il choisi? Au reste, fallait-il choisir?

L'essence du platonisme vrai me semble être de ne pas choisir. C'est un cercle. On peut partir d'un point quelconque et l'on retrouvera tous les autres. La dialectique, si nous l'avions suivie jusqu'au bout, nous aurait infailliblement conduit à la mystique. La mystique, si nous l'avions prise pour premier foyer de la doctrine (et sans doute il l'aurait fallu pour être fidèle à l'ordre intérieur), nous eût conduit vers la politique, qui est la manière d'accommoder la contemplation aux multitudes.

On a deux perspectives, comme sur une arête. Le platonisme mène à des domaines différents : aux mathématiques comme à la mystique ; aux doctrines de logique comme au pur amour ; à la tyrannie d'État comme à la liberté de pensée. Nous ne voyons pas comment unir ces contraires, mais l'esprit de Platon repose dans le désir de les unir. L'habileté ou l'infirmité de Platon fut de ne pas pousser les divers axes de sa pensée jusqu'à leur convergence. Cette convergence existe-t-elle? Elle oblige du moins le lecteur à une attention insatisfaite, à un effort de comprendre qui n'aboutit pas, mais qui crée *un mystère de Platon*, et comme une religion de Platon, dans chaque intelligence occidentale.

Une seconde chance de Platon est sa situation improbable entre Socrate et Aristote. Il aurait si bien pu se faire que l'histoire eût passé des philosophes présocratiques, de Parménide et d'Héraclite, du bonhomme Socrate à Aristote, génie si grec, sans prendre le détour de Platon. Alors l'histoire aurait retenu un Socrate moins mystique, moins héroïque, moins raisonneur et sans doute beaucoup plus vrai : c'eût été le Socrate de Xénophon, que Boutroux appelait le « premier Anglo-Saxon de l'Antiquité ». Aristote aurait pu constituer sans Platon sa physique, sa morale, sa métaphysique, sa logique, qui sont si différentes de celles de Platon et qui lui doivent surtout une matière polémique. Intervint l'étrange surprise : Platon créa Socrate, qui ne l'avait peut-être pas tant

discerné parmi les jeunes gens. Platon éveilla et agaça Aristote. Et l'on ne sait pas ce qu'il faut le plus admirer de cet art si conscient avec lequel il idéalise Socrate ou de cet enseignement qu'il donna sans le savoir à Aristote, ce disciple qui ne l'aimait pas. Entre Socrate et Aristote, Platon fut comme une sibylle, un ange au doigt levé. Inimitable, sans ressemblance et n'ayant au fond ni vrai maître ni vrai disciple. Psacal, Shakespeare, Gœthe ou Dante en cela lui ressemblent. Chacun dans sa tradition fut comme un accident.

Si Jésus n'avait pas été, sans doute Platon tiendrait-il, parmi les inspirateurs de l'humanité, le rang suprême. Car de Platon on aurait presque pu *tout* tirer : toutes les semences de pensée et de vie dont l'esprit a besoin pour le temps de son passage. Peut-être l'Europe serait-elle devenue platonicienne, comme l'Inde est bouddhiste, la Chine confucéenne? Je me pose parfoisla question de savoir comment on aurait interprété Platon hors de la tradition du christianisme, ce qu'on aurait retenu de lui? Le néoplatonisme et la gnose permettent de s'en faire une idée assez précise. Il est clair que le platonisme pouvait donner naissance à une scolastique dialectique d'un type très abstrait, à une mystique abstruse débouchant sur un premier néant, à un dualisme radical opposant l'esprit et la matière, à une physique de fantaisie jouant sur la vertu des nombres. Et peut-être Platon aurait-il donné naissance à une pensée acosmique analogue à celle des Indes, laissant entendre que le monde est irréel et qu'il faut encore par la pensée en affaiblir l'image? Ou encore, Platon aurait pu conduire à une sorte de gnose, de catharisme, assimilant la création à une première chute, dissociant l'être en deux parts, — l'une éternelle, pure, et l'autre temporelle et impure? En somme il aurait été aisé de tirer de Platon une pensée analogue à celle qu'il avait lui-même tirée de l'orphisme et selon laquelle des parcelles de lumière emprisonnées dans la matière doivent être libérées par l'opération de la connaissance, qui nous fait prendre conscience de notre éternité : ce qui est l'esprit de Spinoza, et l'antitypie constante du christianisme.

Il a manqué à Platon d'avoir en sa possession les concepts-clés que possédait la pensée juive dans son héritage : ceux de transcendance, de création, de valeur absolue des personnes. Il les frôlait souvent, mais il ne les justifiait pas avec ses principes.

Il a manqué aussi à Platon (sans doute pour la même raison que l'idée d'un Père créateur lui manquait) d'avoir le sens de l'être concret, historique, palpable et singulier. Platon garde l'idée orientale, niée par les seuls Juifs, que le monde est un songe fluent. Comme la pensée hindoue, il admet difficilement

la réalité du monde. Ce sens de l'être devait s'épanouir chez Aristote dans une atmosphère naturaliste. Mais peut-on à la fois penser le monde comme une échelle qui nous permet de monter hors de lui, — et comme une consistance, une solidité qui nous attache à lui, qui nous le fait aimer pour lui-même? C'est ce que tente de nos jours Heidegger, avec beaucoup de secret et de pudeur ; et lui aussi semble déporté, comme Aristote, vers la seule nature.

Il faudrait donc toujours choisir, comme le pensait Raphaël, entre Platon et Aristote, comme entre saint Bonaventure ou saint Thomas, entre Leibnitz ou Auguste Comte, entre Blondel et Bergson... Prendre à la fois deux maîtres et se résigner à ne les point unir si ce n'est à l'infini.

Mais Platon, plus qu'aucun autre, et parce qu'il n'insiste jamais, se sauve. Il y a une grâce en lui. Nous isolons aisément dans un désert de subtilités certaines pages précieuses qui semblent d'hier et de toujours, des confidences sur ses pensées en même temps que des pensées. Cette impression d'assister à une pensée en train de naître, on l'a toujours avec lui. Sa gloire, son jeu, son astuce ou sa candeur (qui le dira?) ont été de laisser son auditeur insatisfait, de proposer divers achèvements, de préparer dans la vie monotone des moments d'extase, et dans ses dialogues, au milieu des parties mornes, ou moroses, ces passages parfaits dont il devinait sans doute qu'ils subsisteraient dans les mémoires. Il a choisi d'avance pour nous, en leur donnant une densité ou une nonchalance suprêmes, les morceaux qu'on doit garder dans son cœur.

JEAN GUITTON.

Isabelle ou le journal amoureux d'Espagne (1)

La mort du Prince Don Carlos Infant d'Espagne qu'on avait fait espérer aux Rebelles des Pays-Bas pour appuy, & pour Protecteur, jetta tout le parti dans une grande consternation. Les plus avisés songèrent dès lors à leur seureté. Le Comte Ludovic qui estoit alors à la Cour en partit secrètement pour se rendre au plus viste en Flandres; mais afin de ne pas laisser exposée au ressentiment de Philippe II, la Comtesse Alberie sa sœur, qu'il avait engagée dans ce parti, il fut d'avis avant que de rien faire qu'elle se retirast dans quelqu'une de ses Maisons. C'étoit une Dame de la première qualité, & qui tenoit un des premiers rangs à la Cour d'Espagne, dont l'esprit également entreprenant, & discret, la rendoit capable autant que personne du monde, de conduire & de soûtenir une haute intrigue. Elle avoit assez de cœur pour braver toute sorte de perils, si elle n'eust eu que ses interests à ménager; mais les égards qu'elle devait à la fortune de la charmante Isabelle sa fille, l'obligèrent de suivre l'avis du Comte, de se retirer en Catalogne, où elle avoit de tres-grands biens...

Cette politique entrée en matière à un petit roman, où l'Amour et l'Intrigue, la Jalousie et le Crime, la Bienséance et la Pudeur font autour de la charmante Isabelle des figures de pavane pour infante défunte, n'est pas sans porter une marque familière, sans trahir « l'esprit également entreprenant et discret... capable autant que personne du monde de soutenir une haute intrigue » de la dame de qualité qui, avons-nous sujet de croire, tenait la plume.

Comparons-la au début fameux de *la Princesse de Clèves :* « La magnificence et la galanterie n'ont jamais paru en France avec tant d'éclat que dans les dernières années du règne de Henri II... » ou à celui de *la Princesse de Montpensier :* « Pendant que la guerre civile déchirait la France sous le règne de Charles IX, l'amour ne laissait pas de trouver sa place parmi tant de désordres et d'en causer dans son empire. La fille

(1) Publié en 1675, trois ans avant *la Princesse de Clèves*, chez le même libraire, Claude Barbin, sous le même anonymat, *le Journal amoureux d'Espagne* est-il de Mme de La Fayette? L'étude consacrée à ce petit roman en quête d'auteur par Marc Chadourne le donne à penser.

du marquis de Mézières, héritière très considérable et par ses grands biens et par l'illustre Maison d'Anjou... » Même ton, même tempo. C'est la manière de la comtesse qui ne signait pas ses romans.

Disons tout de suite, pour décourager les suppositions d'imitation et de pastiche, que *le Journal amoureux d'Espagne* parut en 1675, sans plus de nom d'auteur que *la Princesse de Clèves* éditée en 1678, chez le même libraire : Claude Barbin (1) sous le second Perron de la Sainte-Chapelle, le même Barbin à qui était due la publication, en 1669 et 1671, de *Zaïde, Histoire espagnole* par « M. de Segrais » prête-nom en l'occurrence, comme on le sait aujourd'hui, de Mme de La Fayette.

C'est un bon connaisseur que le seigneur Barbin
C'est un libraire des plus sages
Il estime si fort Segrais et son ouvrage
Qu'il en fait un magasin

Ainsi rimait, à propos de *Zaïde*, long roman à la Scudéry, un publiciste aussi ignoré comme poète que l'était encore comme romancière la grande amie de Mme de Sévigné et de La Rochefoucauld, la « romaniste » à qui tour à tour Huet, Segrais et le moraliste des *Maximes* servaient de correcteurs, voire de collaborateurs, pour de passe-temps de haut goût. A la suite de la publication de *Zaïde*, pressé de passer commande à l'équipe anonyme de « Monsieur de Segrais », le seigneur Barbin demandait et obtenait privilège, en décembre 1671, pour sa publication d'un roman intitulé *le Prince de Clèves*. Ce fut *la Princesse de Clèves* qu'il reçut, sept ans plus tard, période de gestation qui lui aurait sans doute paru bien longue, de la part d'un « Monsieur de Segrais » aussi productif, pour une œuvre bien plus courte que *Zaïde*, si entre-temps, en 1675, la livraison du *Journal amoureux d'Espagne* n'était venue le tenir en patience. Toujours est-que pour *cette nouvelle « histoire espagnole »* entreprise immédiatement après l'achèvement de *Zaïde*, l'auteur ne s'était guère mis en peine de varier les noms de ses héros. Fort curieusement les rivaux qui se disputent le cœur de notre Isabelle s'appellent Dom Guzman, Dom Alphonse, Dom

(1) L'édition Barbin du *Journal amoureux d'Espagne* n'est pas cataloguée à la Bibliothèque Nationale ; elle nous a été communiquée par la Library of Congress, de Washington, D.C. Il en existe une autre édition de la même année 1675, à Cologne, Chez Corneille Egmon et ses Associés, édition typographiquement plus soignée dont nous devons la découverte et la communication au très éminent bibliophile américain, Douglas Gordon, de Baltimore.

Ramir. Revenons donc à cette admirable Isabelle et à ces Amants, de Castille et de Catalogne.

***

Isabelle... Au physique et au moral une merveille et même, on le verra par ses malheurs, une Doña Merveille. La jeune fille accomplie dont les perfections seront celles de Mlle de Chartres, future princesse de Clèves, après avoir été celles de Mlle de Mézières, future princesse de Montpensier :

Isabelle estoit une de ces beautés surprenantes en qui la Nature semble épuiser ses tresors, elle avoit esté pendant longtemps l'objet des vœux de toute la Cour; mais de toute cette foule d'Amans qui soûpiroient, le seul Dom Guzman avec Dom Ramir s'estoient attachés le plus obstinement à sa Conqueste, & tous deux d'une façon si passionnée que sans autre interest que celuy de leur flâme, ils quiterent la Cour, dès qu'ils sçurent qu'Isabelle n'y devait plus paraître. De sorte que les affaires de leur cœur leur étant plus chères que celles de leur fortune, ils se rendirent en diligence auprès de cette incomparable personne.

Grand embarras pour Isabelle et la comtesse sa mère que l'arrivée brusquée en Catalogne de ces deux Castillans pressés de faire la belle « s'expliquer sur le choix de son cœur ». Mère aussi prudente que la duchesse de Chartres, la comtesse « qui l'aimoit aussi tendrement que le meritoit une fille si charmante, prit garde à cet embarras, & par un pur motif de tendresse elle resolut d'y mettre ordre sans lui rien dire » et la décision est prise de quitter la campagne pour la Cour. Les voici tous à Barcelone, en une cour qui, par la magnificence et la galanterie, s'égale de bien près aux dernières années du règne de Henri Second :

« *Le soin que le Vice-Roy prenoit de s'y divertir avec toute sa Cour, rendoit cette Ville, qui d'ailleurs est assez belle, un des plus délicieux séjours du monde, comme la beauté s'aprivoise pour l'ordinaire, & que les plus farouches cessent de l'être dans les Festins, les Bals, & les autres parties de divertissement...* »

La beauté d'Isabelle fait naturellement des ravages parmi les Cavaliers non sans lui susciter des rivales, à propos desquelles la romancière trouve à placer une maxime :

Il y a des Rivales de beauté comme d'amour, une belle personne souffre toujours avec quelque peine des Appas d'une autre; & n'eust-elle aucun dessein de Conqueste dans l'ame, c'est un charme secret pour sa vanité qu'on ne saurait lui disputer la gloire d'estre plus aimable que tout le reste.

Et quant aux Rivaux, Dom Guzman et Dom Ramir, perdus dans la foule des Cavaliers, la romaniste doublée d'un moraliste résume leurs tourments en un axiome pascalien :

Quand on aime beaucoup on ne craint jamais mêdiocrement, l'excès de l'amour faisant celuy de notre délicatesse.

L'orage s'amasse lorsque Isabelle enflamme à son insu Dom Alphonse, le propre fils du vice-roi, et commence à éprouver pour ce prince un secret penchant :

Elle sentit alors en son ame ce qu'elle n'avoit encore senti pour personne; & elle connut bientôt après, que son cœur avoit rencontré dans la personne de Dom Alphonse, ce qu'elle n'avait pu trouver ni en Dom Guzman ni en Dom Ramir, quoy que l'un et l'autre eussent infiniment de merite. Elle en rougit, mais ce ne fut pas assurément de colère.

Un élu, deux rivaux au désespoir, trio classique de la comtesse romancière. Guzman et Ramir se replient comme loups au bois pour liguer leurs ressentiments :

Un jour que Dom Ramir s'était allé promener dans un de ces lieux solitaires, où il est permis à chacun de s'abandonner à toute sa passion, il fut suivi de bien près de Dom Guzman, que sa jalousie jointe au feu de son tempérament, traittoit bien plus cruellement encore; ils choisirent l'un et l'autre les endroits les plus sombres et les plus écartés et après y avoir révé assez longtemps, ils se trouverent au bout de deux allées qui se croisoient : comme ils s'estimoient infiniment, & que malgré toute leur amour ils avoient toujours vécu en bonne intelligence, leur vue & leur rencontre inopinée renouvella la douleur de leur commun malheur.

Résolus à porter ensemble leurs doléances à Isabelle, ils la trouvent l'âme tout occupée de Dom Alphonse. A leurs reproches cependant elle oppose, pour ne pas les blesser, tant de grâce, de délicatesse, de pudique dissimulation qu'ils s'y méprennent. Toujours fertile en sentences, l'analyste note au passage :

... Il y a aussi peu de différence entre avoir une explication avec sa Maistresse, et la croire innocente, qu'il y en a entre la croire innocente, & recommencer de l'aimer plus fortement.

L'obligeante Isabelle n'est pas pour autant une Célimène :

Le désir de s'attacher entièrement Dom Alphonse lui ostoit celuy de s'apercevoir de ce que les autres sentoient pour elle; mais elle sçavoit si bien ménager tous les esprits, que pas un ne se plaignoit de sa conduite.

Aussitôt en tête-à-tête avec Dom Alphonse, elle ne lui laisse point le temps de prendre ombrage du réconfort passager donné à ses rivaux et, l'ayant pleinement mis au fait de leurs assiduités passées, lui tient ce noble langage :

... je sens bien que je ne puis plus estre heureuse qu'avec vous; que cet aveu ne vous rende ni plus audacieux ni moins soumis, adjouta-t'elle; il se fait dans mon âme un combqt d'inclination, de bienséance, de nécessité, & de tendresse qui me donne des mouvements si contraires les uns aux autres, que je sens mon cœur déchiré... Si vous aviez le cœur assez mal fait pour ne pas m'en aimer davantage après cet aveu, je sçauray bien faire triompher mon devoir et ma gloire à leur tour.

Le vice-roi, entrant dans le dessein de son fils, et la comtesse mère s'accordant pour trouver « tant de rapports entre ces deux jeunes et aimables personnes, par la naissance, les biens et enfin tout ce qui peut faire un heureux mariage », l'on ne songe plus qu'à en fixer la date et « préparer toutes choses pour la magnificence de la fête ». Isabelle se fait un scrupule d'en informer elle-même les deux évincés plutôt que de leur laisser apprendre la nouvelle par le bruit commun. Regrettable délicatesse. L'accablement de Dom Ramir laisse les emportements de Dom Guzman se donner cours :

Ses premières pensées alloient toutes à la fureur; et rien ne l'estonoit dans le dessein de venger la perte qu'il faisoit. Il se promenoit à grands pas dans la chambre d'Isabelle; il se plaignoit, il se désesperoit, il se prenoit aux Astres de son malheur.

Au sortir du pénible entretien, le furieux voit paraître dans la rue Dom Alphonse et court à lui l'épée haute. Le prince pare les coups avec sang-froid. On les sépare, mais rendez-vous est pris pour le lendemain. A l'insu du vice-roi le duel a lieu au petit jour « assez près de la ville, en un endroit fameux pour ces sortes de Rendez-Vous » ; le jaloux y laisse la vie. Le vice-roi informé presse la célébration du mariage. Pour Dom Ramir, laissé seul à son désespoir :

la vie qu'il menoit dans un lict, accablé d'une grosse fièvre, avoit quelque chose de si cruel, qu'à peine pouvoit-on l'honorer de ce titre; toutes les nouvelles qu'on lui donnait de la pompe de cette feste ne faisoit qu'augmenter son chagrin... Isabelle qui l'avoit toûjours aimé comme une bonne amie, ne manquoit pas d'envoyer tous les jours sçavoir des nouvelles de sa santé, et elle ne se dispensa de ce soin, que lorsqu'on lui eut appris que Dom Ramir avait quitté Barcelone.

Un mariage d'amour saurait-il être plus heureux qu'un mariage de convenance ou d'estime, un Dom Alphonse plus

fortuné qu'un prince de Clèves? Ce serait bien mal connaître les vues de la romancière sur le mariage :

Le mariage qui est un grand preservatif contre une longue amour & qui devient pour l'ordinaire le tombeau de la complaisance des petits soins... faisoit en Dom Alphonse des effets tout contraire. Bien loin de devenir plus audacieux, moins civil & moins honnête comme l'ordinaire des maris... la possession d'Isabelle lui faisait découvrir mille charmes secrets dans cette aimable personne qui lui avoient été inconnus jusques alors, ne le mettoient pas seulement à couvert des dégouts qui suivent ordinairement la possession de ce que l'on aime... Mais la fortune est trop bizarre pour laisser longtemps en repos les gens heureux.

La romancière est trop avisée, le moraliste, son confident, trop pessimiste, pour ne pas mettre en jeu contre le bonheur de ces belles âmes l'Intrigue, la Politique, et l'Amour évincé, pour ne pas ourdir l'un de ces savants complots dont *la Princesse de Montpensier* et *Zaïde* ont déjà fourni la trame :

Les parents de Dom Guzman à qui Dom Alphonse avait ôté la vie, parce qu'il avoit bien voulu la perdre, n'avoient pas perdu le dessein de venger sa mort... Le crédit que le Vice-Roy avoit à la Cour, avoit fait voir que la chose n'étoit pas bien aisée et les services qu'il avoit rendu au Roy Philippes II. & à l'Empereur Charles V son père, parloient si avantageusement pour lui qu'il y avoit peu des moyens d'en venir à bout...; mais enfin ne pouvant souffrir un plus long retardement, ils crurent qu'il falloit opposer un autre pouvoir à la puissance du Vice-Roy, & detruire son crédit par un crédit encore plus grand.

Celuy de la Princesse d'Eboli estoit le seul sur qui on peut compter quelque chose; elle s'estoit si bien insinuée dans l'esprit du Roy, qu'elle en était devenue absolument maistresse; ... Les Guzmans rechercherent son alliance. Et comme cette race si connue et si recommandable dans l'Espagne, avoit toujours tenu un des premiers rangs à la Cour, la Princesse y donna aisément les mains, le Roy mesme y voulut entrer pour quelque chose, & il honora de tant de bienfaits le frère de Dom Guzman... que celui-ci ne douta pas qu'il ne fust bien-tost en état de vanger son sang. La Princesse d'Eboli trouva un charme secret dans la proposition qu'on lui faisait de perdre Dom Alphonse.

Le rôle de la princesse d'Éboli à la Cour de Philippe II s'aligne curieusement avec celui que, dans *la Princesse de Clèves*, la romancière fera jouer auprès de Henri II à Mme de Valentinois. Ici l'intrigue de la princesse d'Éboli consiste à compromettre Dom Alphonse et le vice-roi son père dans le parti des Rebelles des Pays-Bas :

Jamais fourbe ne fut mieux concertée, il n'en falut pas davantage au Roy Philippes. Il fit d'abord marcher les gens pour arester Dom

Alphonse avec son père; mais comme ils ne manquoient pas d'amis ils en furent avertis assez tost, pour que Dom Alphonse... pût prendre la fuite.

Le vice-roi est conduit à Madrid tandis que Dom Alphonse gagne l'Italie. A Naples, dont le comte Olivera avait été fait vice-roi à la fin de sa deuxième ambassade en France,Dom Alphonse trouve auprès de cet ancien ami de son père un protecteur assez puissant pour lui permettre d'inviter Isabelle à le rejoindre et goûter à Naples « les douceurs que la fortune était venue troubler si mal à propos à Barcelone ». Isabelle se hâte d'accourir. C'est hélas pour retrouver à Naples, parmi les familiers du comte Olivera, son ancien prétendant Dom Ramir que maints voyages en Europe n'ont pas guéri de sa passion.

Ce n'était plus ce Dom Ramir enjoüé, spirituel, galant & civil jusques à l'excez. Il étoit devenu rêveur, triste, mélancolique et solitaire d'une telle manière qu'à peine paraissait-il en public... Il avait communiqué son désespoir et les tourments qu'il souffrait à un de ses anciens amis, et cet ami vivement touché du déplorable état où il le voyait réduit, luy avoit promis de l'en délivrer bientost, s'il voulait lui laisser prendre la conduite de ses affaires.

Sur les conseils de ce dernier Dom Ramir se résoud à revoir Dom Alphonse pour lui demander son amitié, faute d'autre moyen de regagner celle d'Isabelle. Dom Alphonse a le cœur trop magnanime pour montrer de la méfiance à l'ancien soupirant que la vertu d'Isabelle s'entend à tenir en respect :

Bornez, lui dit-elle, toutes vos prétentions à cette amitié que je vous offre. Je la ménagerai si bien que Dom Alphonse ne la désapprouvera, mais ne me parlez plus d'un amour qui m'importune.

Dom Alphonse confirme ce langage en ouvrant généreusement à Dom Ramir ses bras et sa maison dont les grâces d'Isabelle font « le rendez-vous de tout ce qu'il y avait de considérable à Naples ». L'époux trop confiant se lie d'amitié avec l'ancien prétendant :

Ils alloient très souvent à la chasse ensemble; il ne se donnait pas un repas chez lui sans Dom Ramir. Isabelle n'était de nulle partie de promenade que Dom Ramir ne l'y menast : Enfin l'un et l'autre ne sçavoient plus se divertir ou Dom Ramir ne se trouvoit pas.

C'est compter sans le feu grégeois d'un amour trop longtemps refoulé : « Cét amour qu'il avoit promis de borner fit plus de chemin qu'il ne lui avait tracé. » Dom Ramir en vient

bientôt à regarder Dom Alphonse comme le seul ennemi de son bonheur et à concevoir « autant de haine pour luy qu'il avait de passion et d'amour pour sa femme. » Cependant ce Castillan n'a pas l'âme vile. La proposition que lui fait un soir son officieux conseiller napolitain de profiter d'une partie de chasse donnée le lendemain pour le débarrasser de Dom Alphonse, provoque au premier abord de sa part une révolte indignée : « Je ne posséderay donc jamais Isabelle, répondit Dom Ramir, si je ne la possède que par cette voye, & un homme de probité renonce toujours à la bonne fortune, s'il ne peut l'obtenir que par un crime. » Mais le dessein napolitain a trouvé accès dans ce cœur espagnol et sur ce conflit entre l'amour et l'honneur s'achève, avec les premières figures de la pavane, la première partie du roman.

***

La seconde s'ouvre sur une maxime qui sent fort son La Rochefoucauld ou son Pascal :

C'est une chose étrange que l'amour ; elle nous ôte l'esprit en mesme temps qu'elle nous enleve le cœur. *Dom Ramir qui avait été jusques alors un miracle d'honneur, de probité et de bonne foy, fut capable de se trahir soi-même, & ce qu'il aurait empesché en tout autre au peril de sa propre vie, étant amoureux, luy parut la chose du monde la moins coupable.*

Le forfait est perpétré au cours de la chasse :

Ils chassèrent en effet toute la journée, & lors que Dom Ramir connut que l'heure s'approchoit, il fit trouver bon à Dom Alphonse de renvoyer leur monde, & de prendre une route le long du bois qui paraissoit plus courte & plus commode pour se rendre à la ville.

Les hommes de main embusqués par le Napolitain tirent d'un fourré. Les chevaux blessés s'emportent. Dom Ramir manque d'être écrasé par la chute du sien. Dom Alphonse qui a sauté à terre pour venir à son aide reçoit les coups de mousquet à lui destinés.

Toutes les circonstances couvraient admirablement le coup. On ne connaissait pas l'homme qu'on avait vu fuyr, Dom Ramir paraissoit extremement blessé, on avoit veu cet assassin luy tirer encore deux coups de pistolet à son départ, & il ne fallait plus pour mettre la chose en estat de n'être jamais découverte, que faire tomber cet assassinat sur les Guzmans qui avaient paru trop obstinés à la perte de Dom Alphonse, pour n'être pas crus coupables de sa mort. Dom Ramir en effet tourna la chose de ce côté.

La douleur d'Isabelle est trop violente pour qu'à la vue de Dom Ramir, ramené sur un brancard en même temps que son époux, le moindre soupçon l'effleure.

On la ramena chez elle, on la fit mettre au lict, on luy dit cent choses pour la consoler, sans qu'elle sçeut ce qu'elle faisoit, ny qu'elle comprist rien de tout ce qu'on luy disoit, tant sa douleur l'avoit mise hors d'elle-mesme.

Dom Ramir qui chaque jour fait prendre de ses nouvelles sait attendre, en soignant les blessures de sa chute, le moment de venir, le bras en écharpe, prodiguer à la veuve d'hypocrites consolations :

Ce lasche, quelque joye qu'il eust dans l'ame, fut touché du déplorable estat où il avoit reduit une personne qu'il adoroit, & soit, ou par grimace, ou par compassion, il pleura comme les autres.

Le voilà dans la place, chevalier servant d'Isabelle résolue à pleurer son époux et à le venger :

... *il ne bougeait plus pendant le jour d'auprès d'Isabelle; et quand il fut entièrement guéri de sa chute, il voulut luy mesme prendre le soin de ses plus importantes affaires, & il fut assez heureux pour la servir si utilement, & se rendre si nécessaire qu'elle ne faisoit plus rien que par ses avis.*

Ainsi la fortune qui cache souvent des outrages sous ses plus grandes douceurs, travailloit pour Dom Ramir d'une maniere qui ne lui sera pas toujours egalement avantageuse.

Par ce présage, la romancière ménage avec art la grande crise du roman. Le moment vient où Isabelle entend Dom Ramir lui rappeler l'amour si longtemps caché sous les dehors du respect et de l'amitié, invoquer « la gloire de servir une personne affligée », avec une éloquence qui annonce de près la grande plaidoirie de Nemours auprès de la princesse de Clèves, après la mort du prince.

Pendant la vie de Dom Alphonse je prenois moy-mesme le party de vostre dureté contre mon amour, & quelque peine que me fist souffrir cette obstination avec laquelle vous receviez ces vœux; je trouvois quelque chose de si honneste dans votre attachement pour luy, qu'il sembloit que je vous en aimois tous les jours davantage; mais à présent que sa mort vous a fait rentrer dans tous les droits que vous aviez sur vostre cœur, pourquoy me le refuseriez-vous plus longtemps?

Mais la différence des situations exigera de la romancière un habile contrepoint dans ses variations sur l'honneur et la fidélité. La princesse devra à son honneur d'éconduire l'homme qu'elle sait être « la cause de la mort de M. de Clèves ». La

fidélité d'Isabelle à son époux n'a pas à rougir d'accéder au vœu de celui qui, est-elle en droit de croire, fut le dernier ami de Dom Alphonse et qui pourra être son vengeur. Pourtant, aussi cornélienne que la princesse, Isabelle oppose à Dom Ramir un aussi fier combat :

Vous devriez déjà me connoître, et puisque pendant la vie de Dom Alphonse je vous avois prié de réduire votre amour dans les termes de l'amitié, vous ne deviez pas vous aviser de la reprendre... — Sa mort (plaide Dom Ramir) vous a fait rentrer dans tous les droits que vous aviez de votre cœur, pourquoi me le refuseriez-vous plus longtemps — Dom Ramir, repartit Isabelle avec un profond soupir, Dom Alphonse tout mort qu'il est y regne souverainement... Jugez ce que vous pourriez faire d'un cœur parjure et infidelle, sur qui la memoire de Dom Alphonse usurperoit toujours quelque chose de ce qu'elle devroit à Dom Ramir.

C'est le langage d'une Andromaque. Comme la veuve d'Hector, Isabelle a, de Dom Alphonse, une progéniture qui est aussi en grand besoin de protecteur. De cette résistance, cornélienne ou racinienne, la passion de Ramir, son obstination, la complicité du comte d'Olivera et des meilleurs amis d'Isabelle finissent par triompher. Malgré de secrets pressentiments, elle accepte un second hymen que l'on devine voué à des malheurs plus grands que le premier.

En effet pour Dom Ramir, le bonheur de posséder enfin cette fière Isabelle ne tarde pas à être empoisonné par les remords d'un cœur criminel :

... l'horreur du meurtre de Dom Alphonse commença de se glisser dans son âme, & dans peu elle occupa entièrement une imagination où Isabelle n'étoit plus maistresse. D'abord le changement parut en son humeur; mais insensiblement le désespoir le réduisit en l'état où l'on nous représente un homme agité de quelque furie; il ne dormoit plus, il soupiroit éternellement, & comme si l'ombre de Dom Alphonse l'eust suivi sans cesse, il sembloit avoir l'horreur pour toutes choses. Toute la tendresse d'Isabelle en fut alarmée...

Au trouble de ses insomnies échappe le nom de sa victime, portant l'angoisse dans l'âme d'Isabelle qui, certaine nuit, s'éveille, s'effraie de ne plus trouver à ses côtés son second époux, se persuade que la cause de son obsession ne peut être que le reproche de n'avoir point encore tiré vengeance du meurtre de Dom Alphonse. Elle se lève, court à la poursuite de l'homme obsédé, le rejoint dans une allée couverte du jardin nocturne. Là prend place la scène culminante du roman, *scène d'aveu*, digne de celles qui ont fait le succès de *la Princesse de Montpensier*, de *Zaïde* et feront celui de *la Princesse de Clèves*.

— Où fuyez-vous, Dom Ramir? s'écria-t-elle? Ma veuë vous est-elle si odieuse que vous ne la puissiez supporter? ou apprehendez-vous si fort mes reproches que vous n'osiez pas les entendre?

A ce mot de reproche, Dom Ramir ne douta pas que pendant son sommeil il n'eût laissé échapper quelque parole qui eust donné connoissance à Isabelle du secret qu'il vouloit luy cacher; de sorte que ne sçachant quel parti prendre, ou d'avouer luy-même la chose, ou de la déguiser adroitement, il demeura quelque temps immobile, & donna le loisir à Isabelle de l'approcher.

Aux questions dont elle le presse il répond par un demi-aveu qui n'arrive pas à pénétrer l'esprit d'Isabelle de l'affreuse vérité :

Si l'horreur de son crime n'eust pas entierement troublé l'esprit de Dom Ramir, il n'en eust pas fallu davantage pour le remettre dans les bonnes voyes, & pour luy faire connoistre qu'Isabelle ignoroit encore tout son malheur; mais son mauvais génie le possedoit alors, & quand le destin l'a resolu, mal-aisement en peut-on eviter le coup.

Destin absurde, mais l'absurde n'est-il pas l'élément de la tragédie et du roman? Le malheureux raconte alors toutes les circonstances de la mort de Dom Alphonse. L'atrocité de cette révélation laisse Isabelle évanouie « sur un petit siège de gazon ». Quand ses suivantes alertées la ramènent à sa chambre, Dom Ramir a déjà quitté les lieux, résolu à s'éloigner de Naples et de son épouse, au moins jusqu'à ce qu'elle ait mis au monde l'enfant dont il la laisse enceinte. Contre toute attente il espère encore que cet enfant la lui rendra. C'est la mal connaître. Seule la progéniture de Dom Alphonse la retient à la vie. Aussitôt accouchée, Isabelle fait éloigner de son sein « le fruit de la fourbe » et cette fille qu'elle ne veut même pas voir est portée à la sœur du vice-roi. La nouvelle de cet affront ramène à Naples Dom Ramir ivre de vengeance et son premier soin est de faire ravir à Isabelle les fils de son premier lit. Il ne reste à la mère infortunée qu'à prendre un vaisseau pour regagner l'Espagne. Pour comble à ses malheurs, le vaisseau est attaqué par des pirates. Et, non sans une pointe sèche d'ironie, apparemment glissée par le moraliste des *Maximes* sous la plume de la romancière, le roman s'achève sur l'un de ces coups de grâce qui ne déshonereront pas la Doña Merveille du *Soulier de Satin :*

Comme le vaisseau n'estoit pas fort riche, les Barbares le coulèrent à fond, après avoir mis à la chaisne tous ceux qui avoient resté du combat. La seule Isabelle fut traitée avec le respect qu'on devoit à son merite, & à sa beauté. Celuy qui commandoit les deux vaisseaux songea plûtost à en faire une maistresse qu'une Esclave, & la plus grande risque qu'elle courut ne fut pas de perdre la vie.

Reconduite finalement en Espagne elle y mourut quelque temps après, « accablée de chagrin et de tristesse. »

***

Tel est, en la concision de ses 150 pages, en ce genre « longue nouvelle » que Mme de La Fayette passe, à tort ou à raison, pour avoir créé, ce petit roman. La rectitude linéaire du récit, les maximes qui parsèment les analyses du cœur en ses conflits, les particularités de style et de vocabulaire, les analogies de thèmes et de situations, la parenté des types, des caractères, voire des noms, tout concourt à suggérer que ce *Journal amoureux d'Espagne*, publié par Barbin entre *Zaïde* et *la Princesse de Clèves* forme entre les deux œuvres une transition, un chaînon dû à la même romancière ou à la même équipe.

Si cela est, se demandera-t-on, comment ne s'en est-on pas avisé plus tôt? Comment ce *Journal amoureux d'Espagne* a-t-il pu échapper aussi totalement à l'histoire littéraire et à la critique?

Pour deux raisons assez simples dont s'avisera quiconque voudra se mettre en quête de l'ouvrage. Ses premières éditions anonymes de 1675 (Claude Barbin à Paris, Corneille Egmon à Cologne), celles qui établissent son antériorité sur *la Princesse de Clèves* ne figurent pas à la Bibliothèque Nationale. On ne l'y trouve catalogué que dans des recueils, de plus de vingt ans postérieurs, d'œuvres attribuées sans discrimination à Mme de Villedieu par des éditeurs contrefacteurs de province, de Lyon et de Toulouse, en date de 1697 et 1703. Confondu apparemment avec un autre *Journal amoureux* (de France), également attribué à Catherine Desjardins, poétesse et romancière précieuse qui prit son nom de plume d'un capitaine Boisset de Villedieu — son amant mais non son époux car il était déjà marié — *le Journal amoureux d'Espagne* s'est trouvé perdu dans ces recueils disparates et oubliés de prose, de vers, de tragédies et de romans à la Scudéry. Aucun fureteur n'a songé jusqu'ici, semble-t-il, à l'y aller dénicher.

Comment établir *qu'il n'est pas* de Mme de Villedieu? Deux historiographes et bibliographes de cette romancière en ont pris soin : Barthelemy Haureau dans son *Histoire littéraire du Maine* t. IV p. 37) et le capitaine Derome dans une étude de la *Revue historique et archéologique du Maine* (t. LXX, 1911) sur Mme de Villedieu inconnue. Ils nous apprennent qu'en 1702 un imprimeur de l'Université de Toulouse, Desclassar, fit une édition incomplète en six volumes des œuvres

de la poétesse-romancière en y mêlant des romans qui ne sont point d'elle. « Parmi ceux-ci nous désignerons *Astérie* et *le Journal amoureux d'Espagne* » (Haureau). L'un et l'autre renvoient à une note du *Journal des Sçavans* du 17 novembre 1703 récusant formellement l'attribution à Mme de Villedieu des dits ouvrages. Nous avons fouillé tome, sur tome du *Journal des Sçavans* avant d'y retrouver (au t. XXXI[2], nº 1124) un entrefilet concernant le « Recueil d'ouvrages imprimés à Toulouse sous le nom de Mme de Villedieu ». Parmi les œuvres faussement attribuées par le contrefacteur toulousain à Mme de Villedieu, le scoliaste nomme en effet *le Journal amoureux d'Espagne*, en précisant au bout de la liste : « C'est de Mlle La Roche. » Autre fausse piste d'ailleurs, qui a valu à notre *Journal amoureux d'Espagne* d'être catalogué par Barbier dans son *Dictionnaire des anonymes* parmi les œuvres d'une troisième romancière : Mlle de La Roche-Guyem.

Si l'on veut bien se mettre en chasse de cette autre femme de lettres dans *l'Histoire littéraire des femmes françaises* de l'abbé de La Porte, l'on verra que d'après cet auteur Mlle de La Roche-Guyem morte en 1710, naquit aux alentours de 1663. En 1675, date de publication à Paris et à Cologne, chez Barbin et chez Egmon, du *Journal amoureux d'Espagne*, la romancière en herbe aurait eu douze ans. Même à lui supposer la précocité d'une Minou Drouet, même à lui prêter quelques années de plus que ne fait son historien, la maturité avancée que révèle le texte reproduit suffirait à écarter l'hypothèse d'une Françoise Sagan contemporaine de Mme de La Fayette, escaladant le perron du seigneur Barbin pour porter à ce bon connaisseur un tel à-la-manière-de... Notons au surplus que la nomenclature des œuvres de Mlle de La Roche-Guyem dans *l'Histoire littéraire des femmes françaises* ne comprend aucun *Journal amoureux d'Espagne* pas plus d'ailleurs que les collections d'œuvres complètes dûment signées et reconnues de cette romancière.

Mme de Villedieu éliminée, Mlle de La Roche-Guyem plus qu'improbable, reste seule présumable la noble dame qui venait de terminer *Zaïde*, histoire espagnole, en compagnie de ses fidèles Segrais et La Rochefoucauld.

Une autre *Histoire espagnole* a déjà été attribuée à l'auteur de *Zaïde* par un érudit allemand qui « a découvert dans un manuscrit de Munich ce récit inachevé et l'a publié en affirmant qu'il était l'œuvre de Mme de La Fayette », nous apprend M. Bernard Pingaud (1) en ajoutant : « Si *l'Histoire espagnole*

(1) Dans son excellent ouvrage : *Madame de La Fayette par elle-même*, éditions du Seuil.

est de Mme de La Fayette, il faut admettre qu'elle date des années 1665-1670 et y voir une ébauche de *Zaïde.* » Loin de contredire nos conjectures sur *le Journal amoureux d'Espagne,* cela nous porte à penser que dans les cinq années qui suivirent la livraison de *Zaïde* le fonds espagnol ait pu fournir sinon une ébauche à *la Princesse de Clèves,* du moins matière à faire patienter Barbin et à se faire la main pour le chef-d'œuvre.

Aux « Lafayettomanes » — pour appliquer aux spécialistes de la comtesse le terme dont Restif désignait les fervents du général — nous livrons en toute révérence ces présomptions. A eux de pousser plus loin leurs investigations sur un texte qui, par son étrange omission des Catalogues et la contradiction des fichiers, leur a presque certainement échappé. Notre propos est moins de les convaincre par des références ou des arguments plus ou moins probants que de les engager à lire pour le plaisir, *comme s'il était de Mme de La Fayette,* l'histoire de cette Isabelle, romanesque victime des ironies du destin qu'à ce titre André Gide eût peut-être reconnue pour aïeule de la sienne. « Un plaisir faux en vaut un vrai » disait Pascal. Tandis qu'il existe, nous sommes persuadés qu'il est vrai. » Celui que nous avons pris à ce petit roman de forme si classique s'est peut-être formé de cette persuasion.

En tout cas, qu'à travers son intrigue et les analyses de sentiments l'on retrouve l'ironie secrète et amère de La Rochefoucauld ou trace de la lecture des *Pensées* qui en ces années rapprochaient fort rue de Vaugirard le duc rhumatisant et la comtesse, l'on ne peut s'empêcher d'y voir un premier modèle de « récit critique » au sens où l'entendait l'auteur d'*Isabelle* et de *la Porte étroite.* Ne fût-ce que par l'échec, voulu et comme systématique, des sentiments nobles et chimériques mis en jeu.

MARC CHADOURNE.

L'ombre des jours

Vendredi 19 septembre.

A cinq heures, le soleil frisant pénètre sous les poiriers et réveille l'odeur sucrée mais aigre-douce des poires blettes écrasées au sol. Attirées par cette fermentation purulente, s'empressent, avec les abeilles rayées d'ocre, des lucilies impériales vert métallique et de grosses mouches bleu-noir aux ailes orangées. Sur l'écorce glauque et crevassée, des papillons frais éclos étendent à se rompre leurs ailes neuves, marquées d'un arc de feu. Dans la voix des rouge-gorges qui timidement dialoguent passe une très suave résignation.

Dimanche 28 septembre.

Sous le clair de lune, les ombres ne sont plus que les ombres d'elles-mêmes dans un monde déserté, un monde tel qu'on imagine qu'il pourrait être après l'extinction de toute vie, où la plus grande clarté serait celle-ci qui est lumière noire, — — de la nuit profonde on pense au moins qu'elle doit finir. Alors la chute des fruits dans les feuilles ressemble à un pas ; ce n'est pas un homme qui marche, mais quelque créature nocturne, sans doute terrifiante, à côté de laquelle on vivait en l'ignorant et qui va enfin apparaître. Une comète rougeâtre trace dans le ciel une grande cicatrice au-dessus de la maison et s'enfonce enflammée à l'Occident, juste dans l'axe de mon regard.

Dimanche 5 octobre.

Corneilles tournoyantes, de tous les horizons rassemblées en troupes hagardes, flottant haut dans le ciel floconneux, comme les restes noircis d'un gigantesque incendie, bientôt dispersés par les vents.

Mercredi 8 octobre.

Des vagues de feuilles jaunes, roses et vert bronze se soulèvent ; elles volent à l'horizontale, parallèlement au sol, —

N.D.L.R. Ces textes sont extraits de *l'Éphémère* de Jacques Brosse, — ouvrage qui paraît aux éditions Plon.

certaines peut-être sont des oiseaux. Jusqu'où iront-elles? Jamais elles ne retomberont ; on dirait qu'elles suivent exactement la courbure de la terre, entraînées par sa rotation, devenue maintenant perceptible.

Vendredi 10 octobre.

Le ciel s'assombrit soudain comme le visage d'un enfant près de pleurer.

Lundi 13 octobre.

Rien aujourd'hui ne m'était venu du dehors. Une journée fade, étale, réduite à sa plus simple expression. Aucun spectacle dans le ciel, aucune lumière sur la terre. Pourtant, vers six heures, des lueurs rosâtres pénétrant dans ma chambre m'obligèrent à lever la tête. A l'orient s'épanouissait une fleur de lotus aux mille pétales diversement colorés depuis le blanc rose jusqu'au lilas le plus suave ; au sud le ciel composait un immense camaïeu où des formes laiteuses animaient de leur relief un fond bleu tendre. Vers l'ouest, au ras des arbres, des nappes de feu sur lesquelles se détachaient leurs silhouettes noircies, plus haut des lingots de cuivre enveloppés de voiles mauves. Puis ce somptueux chaos se défit et tout rentra dans l'ordre, mais longtemps encore on put voir dans le ciel occidental un petit nuage allongé comme l'image flottante d'une femme nue et, au-dessous, de larges bandes à peu près rectilignes, alternativement orangées et violettes, de plus en plus vives, de plus en plus foncées jusqu'à la mince ligne jaune soufre qui marquait l'horizon.

Mercredi 12 novembre.

Alors que dans la haie, les fusains, les noisetiers, puis les bouleaux et les charmes s'étaient détachés, s'individualisant les uns après les autres comme les solistes de l'orchestre, les ormes, eux, se taisaient, invisibles. Maintenant que leurs voisins épuisés laissent voir leur bois anonyme, ils entonnent brusquement la dernière fanfare. Ce triomphe durera peu, le vent dispersera ces feuilles d'or ; sur chacune d'elles est écrit un haï-kaï.

Jeudi 20 novembre.

Enfoui en terre, l'escargot au plus reculé de sa coquille. A l'entrée, une première taie cornée semblable à l'opercule

d'un bigorneau, en dessous une autre, vitreuse, sur le bord un petit cercle blanc, opaque, percé comme un tympan ouvert ; à quelques millimètres, la bête repliée, froncée, concentrée sur soi-même.

Lundi 24 novembre.

Surgi du vide de la nuit qui se presse contre les vitres comme les eaux abyssales contre les hublots du *Nautilus*, un papillon brun-rose volette, attiré par cette surface pour lui lumineuse, seul reflet diurne dans ce paysage noyé de ténèbres dont il sort, et s'y pose comme sur une feuille au soleil.

Vendredi 5 décembre.

Le vent soufflait de l'est, il apporta la clameur d'un chien qui hurlait à la mort. Puis il tourna, alors l'air s'emplit du son des cloches qui très loin sonnaient à toute volée et de vociférations confuses qui ressemblaient au bruit que fait un peuple en marche.

Jeudi 18 décembre.

La brume couvre l'eau grise, rend le fleuve immense, noie ses rives. Sort du néant une fusée blanche, taillée dans un os de seiche, brille un œil noir sans expression mais terriblement aigu, une mouette.

Dimanche 11 janvier.

Trois pies sur les andouillers de l'arbre mort ; le chat blanc sur la neige ; dans la maison, la lumière du Jugement.

Mardi 13 janvier.

Les rinceaux du givre sont des crosses plumeuses de fougère fossile. Leur espèce trop frêle a depuis longtemps disparu de la terre, mais l'idée n'en a pu s'éteindre et quelquefois elle se manifeste sous forme d'une blanche image dans la vitre nocturne, miroir des êtres oubliés. Dès les premières lueurs du jour, elle s'efface et d'elle il ne reste plus que trois gouttes d'eau, toutes pareilles à n'importe quelle goutte d'eau, sur le rebord de la fenêtre.

Samedi 17 janvier.

Toute lumière émane du sol blanchi. Le ciel n'est que le gris reflet du zéro absolu, on dirait sa propre image ternie, vue dans un étang. Entre la terre anéantie et cette coupe où elle contemple sa ressemblance inversée, il n'y a plus d'espace et l'air stagnant, glacé oppresse.

Vendredi 6 février.

Qu'un rayon de soleil tiédisse l'écorce, atteigne le pied des herbes, cela suffit pour que l'air vierge de l'hiver commence à se peupler. Quelques abeilles somnambules rôdent dans le jardin et, le soir, une troupe de moucherons s'adonne à une danse verticale aux règles strictes comme un jeu enfantin. Cette nuit, le ver qui loge dans la bibliothèque, silencieux depuis plusieurs mois, a repris ses inlassables travaux de forage.

Lundi 9 février.

Soudain, une étrange langueur se répand et gagne le tréfonds des êtres exsangues. Dans l'abandon d'une sorte de convalescence, les corps chaque année revivent l'impatient bouillonnement qui suit leur métamorphose et la fatigue de la puberté. Au centre de l'arbre, la sève redevient fluide et s'agite. Il y aura encore des rechutes, mais déjà la partie est gagnée.

Dimanche 1er mars.

Vers six heures, les ramilles noires du cerisier reçoivent les bouvreuils. Immobiles, ils tournent vers la lumière qui chavire leurs têtes bleu de nuit et leurs poitrines incendiées par le soleil couchant.

Samedi 7 mars.

Sur le vert opaque de la pelouse, les crocus s'allument au matin, pareils à de petites lampes d'albâtre jaune-orange.

Mercredi 1er avril.

Je voudrais restituer et faire goûter la saveur fraîche de ces quelques minutes où, après l'averse, les oiseaux se repren-

nent à chanter, les flaques sur la terre luisante, l'éclairage blafard qui pousse l'herbe au plus intense du vert, les arbres qui s'ébrouent dans le vent, et le ciel déployé où courent les nuages.

Lundi 6 avril.

La violente douceur du beau temps ressemble à la voix du merle virtuose qui lance sa strophe et se tait comme pour en écouter l'écho.

Mercredi 22 avril.

De ces rameaux qu'on croyait secs sortent tout à coup des petites mains rosâtres et ridées qui se lèvent vers le ciel, comme si à l'intérieur de l'arbre mille petites vieilles s'étaient soudain éveillées et tentaient de sortir. A la base des touffes de feuilles naissantes ont surgi, venues d'on ne sait où, car nulle cicatrice ne subsiste dans l'écorce, de grosses grappes rigides, pareilles d'abord à de naissantes pommes de pin vernissées ; certaines déjà s'allongent et les cabochons verts qui les composent s'entrouvrent, bientôt cela ressemble à l'un de ces ouvrages en macramé qu'on ne trouve guère que dans les plus reculées de nos provinces.

Vendredi 24 avril.

Avec cette pluie opiniâtre commence le déluge universel mais aussitôt une éclaircie s'installe pour l'éternité. Survient une tornade et il neige des fleurs de cerisier.

Dimanche 3 mai.

C'est dans son propre jardin qu'il faut découvrir ces paysages exotiques, ces forêts vierges, ces glaciers, ces rivages ombragés de palmes qui ne se trouvent que si loin et au prix de telles difficultés qu'on aurait honte d'avouer qu'ils ne valaient pas la peine qu'on a prise. La seule alternance des saisons nous fait voyager immobiles.

L'enfant, lui, sait bien reconnaître dans son cadre familier le monde qu'il aimerait parcourir, et cela lui suffit. Si nous ne le savons plus, ce n'est pas parce que sa naïveté nous manque mais plutôt cette minutieuse attention qui ferait retrouver au jardin, réellement et non plus grâce aux caprices de l'imagination, ce mystère qu'il n'a jamais perdu.

JACQUES BROSSE.

Alice au pays des merveilles et la petite clef d'or

A lire l'anthologie des poèmes de Paul Gilson (1), les pages que Germaine Decaris à consacrées à leur auteur et l'intervention amicale de Pierre Mac Orlan, on se sent déconcerté, voire timide... Timide, vous savez, comme lorsqu'on frappe à la porte d'une demeure que l'on rêvait, depuis longtemps, de connaître, déconcerté aussi devant cet univers, présent à l'instant et si souvent imaginé, familier toutefois, toutefois différent, autre. Pour pénétrer cet univers, on sent qu'il faudrait une clef, plusieurs peut-être, qui n'ouvriraient la porte, la vraie cette fois, que fondues dans le creuset du magicien grave et moqueur qui ne fait que ce qui lui plaît.

Ces clefs, Germaine Decaris nous les offre. Ou plus exactement elle nous les présente, dans le creuset, avant la fusion ultime : en termes poétiques, sensibles, où les impressions, les jeux de mots, les allusions tendent à la fois à démythifier les miroirs et, chaque voile levé, à nous faire comprendre qu'il en est encore d'autres. Et tout cela avec un sourire gentil d'autant qu'il est légèrement moqueur (et c'est de nous qu'elle se moque, si nous ne comprenons pas c'est tant pis pour nous).

Elle désigne les clefs : Alice, reine et petite fille du pays des merveilles, Peter Ibbetson (Peut-être Mr du Maurier est-il en bonne place dans nos bibliothèques?), le Magasin Pittoresque, surréaliste avant la lettre, les statues dans les squares et les squares en Angleterre, l'avenue de la Motte-Picquet et, toute proche, grandeur nature, la Tour Eiffel... Objets et lieux, livres et paysages ont tous le point commun d'appartenir, puisqu'il les aime, à Paul Gilson. Germaine Decaris les dipose en dessin très libre, où la lumière joue avec l'ombre et ce kaléïdoscope d'idées et d'impressions, de souvenirs et d'allusions, s'il ne nous fait pas faire la connaissance de Paul Gilson d'une manière docte et universitaire, nous laisse libres d'imaginer un univers poétique à l'image — ou qui est l'image — de celui qui a écrit :

Ai-je été Roi des Deux Siciles
Quand les Sirènes s'envolaient

......
Ou bien ce Chevalier de Malte
Qu'un souvenir de l'Orient
Invitait à l'instant d'une halte
A croquer la lune en croissant

(1) Paul Gilson. « Collection des Poètes d'aujourd'hui. » Édit. Pierre Seghers.

Rien ne témoigne de mes fables
Dont s'enchantèrent les oiseaux
Qu'une défroque d'incroyable
Oubliée au porte manteau...

Si Paul Gilson prend lui-même un plaisir, qu'on qualifierait volontiers de malin, à se déguiser et à revêtir et ôter tour à tour plus de vêtements divers qu'un Fregoli, alors le portrait que nous en donne Germaine Decaris nous le fait bien connaître.

Paul Gilson n'est pas, exclusivement, poète avec des mots. Les magies modernes du film, de la radio — il est directeur des émissions artistiques de la R.T.F. depuis 1946 — l'ont sollicité depuis toujours. Pour Paul Gilson, alors qu'il n'était qu'apprenti sorcier (qu'il me pardonne, tout le monde est apprenti avant d'être compagnon et d'accéder à la maîtrise) le magicien, celui qui lui a donné la première clef, le magicien a nom Méliès. L'inventeur du cinéma, humble aux trésors plein les mains, et pauvre, que Paul Gilson a découvert, vendant des babioles du côté de Montparnasse, perdu dans ses rêves et pas même aigri. Pour débuter dans la voie de la magie l'ancien directeur du Théâtre Robert Houdin était tout désigné, non? (ce non?, qui me vient sous la plume sans l'avoir fait intentionnellement est, d'après Germaine Decaris formule familière à Paul Gilson. Il affirme et aussitôt, un petit doute. Peut-être pensez-vous autrement...)

Cinéma en collaboration avec Nino Frank, voyages... L'Amérique, après l'Angleterre, et le Mexique d'Eisenstein et partout des impressions, des couleurs, des craintes aussi...

Il y a dans les poèmes de Paul Gilson, derrière le voile diapré dont il aime à les faire scintiller, une obsession plus grave, une résonance un peu angoissée. Ces statues, que l'on rencontre avec leurs yeux vides de prunelles... que sont elles? Des hommes pétrifiés ou des hommes à venir. Obsession aussi du temps, des menaces guerrières du monde moderne qu'il tente de déjouer en lançant un nuage de confetti si épais qu'elles devraient, enfin, disparaître... Et la disparition c'est un art que pratiquait Robert Houdin, n'est-ce pas?

— Qu'est-ce que la poésie, Paul Gilson?

« A votre question, je répondrai que la poésie est preuve d'amour. En dégageant le merveilleux du banal, elle découvre un monde qui peut être le nôtre aussi bien qu'un autre monde à l'image de Cyrano et de Grandville ».

Il dit aussi : « La poésie se transforme à vue, toujours plus vite que Fregoli. Elle se déplace parfois sans laisser d'adresse ».

Probablement a-t-elle eu l'aimable attention de la lui laisser par privilège particulier, puisque Paul Gilson, fasciné depuis toujours par les horizons lointains, se déplace tout aisément de Mexico à New Orleans, des rivages anglais aux quartiers de la Tour Eiffel, sans effort.

Apollinaire, Desnos, Blaise Cendrars ont connu aussi ce privilège. Et quoi d'étonnant? Ils étaient, ils sont des amis.

CLAUDE-HÉLÈNE VALABRÈGUE.

CHANSON A BARBE

Barbe Bleue est xylophoniste
au Café des regrets chantants
Il joue en veuf rien de plus triste
dans le bal de la fin des temps

Ses femmes valsant sur la piste
ont quitté leur placard tombeau
Robes de deuil qu'une modiste
livre aux sept péchés capitaux

Le dragon blanc comme batiste
fait signe au mousquetaire noir
et la mort sert de camériste
pour remonter le promenoir

Barbe Bleue son cœur d'améthyste
s'ouvre par jeu de balancier
car chaque heure joyeuse ou triste
l'expose au jugement dernier

MITTEL EUROPA

Vaslav Je me souviens cette nuit de Vaslav
garçon d'étage à l'Hôtel des Natures Mortes
Comme il classait les débris avec soin dans
le placard colonisé par les cloportes
frottant les tessons de bouteilles au fond
des baignoires où les danseuses avaient noyé leur chagrin
Cérémonial pour défaite dans le vin au passage
des derniers voyageurs défunts
A croire Anton l'archiviste il descendait par
les succubes de Nosferatu le vampire
Vous rappelez-vous ces tapis qu'avaient déchiquetés
les éperons des cavaliers d'Empire
Dès l'aurore la mort est au bout du corridor il
connaît par cœur le nombre de pas
qu'il faut compter le lustre de Bohême éteint
pour braver une telle ombre O Mittel Europa

Nul ne l'aura vu de jour dans un hall que le paprika imbibe d'une odeur de poivrade
*ni dans l'*automat *où les amoureux mâchent des saucisses sur un rond de carton moutarde*
Lorsqu'on le découvrit vêtu de l'habit noir il gisait le long du palier des faux miroirs
Un coq vola jusqu'à la barre d'appui d'une fenêtre entr'ouverte et chanta dans le couloir
Les témoins supposèrent que Vaslav s'était taillé les veines rouge si rouge était la carpette
J'ai su moi que deux ruisseaux de sang sortaient inexplicablement des rubis de ses manchettes

GHOST TOWN

De son seul droit de main morte
quel spectre des jeux de hasard
au bord du désert a poussé la porte
battante du saloon bar

Sablé le parquet du bal
ne garde plus aucune empreinte
des pas des danseurs tombés du haut mal
Le vent n'a pas porté plainte

Dans une caisse d'oranges
peau contre peau c'est merveilleux
la belle de nuit dort d'un sommeil d'ange
une balle entre les yeux

Il ne reste de la glace
brisée à coups de pistolet
que l'étoile en verre où le gin palace
fait miroiter les regrets

Revenant sur son trépas
le chercheur d'or fou se décide
à fleurir d'une rose de mica
cet Eldorado du vide

PAUL GILSON.

Kafka face au mariage (1)

(1912-1921)

Cette année 1912 où Kafka avait commencé dans l'enthousiasme ses premières grandes œuvres fut aussi celle où la rencontre de Mlle F. B. l'amena à se poser le problème du mariage. Qu'il ait pris ce problème au sérieux, c'est peu dire : il y vit tout de suite le choix dramatique de sa vie. Le problème se posait sous deux aspects : il y avait d'abord le problème du mariage en soi, qui suffisait déjà à l'épouvanter ; il y avait ensuite la nature de ses relations avec Mlle F. B. et les perspectives d'une vie commune ; naturellement, ces deux aspects étaient indissolublement liés, sans que la solution de l'un puisse apporter celle de l'autre. En d'autres termes, il ne suffisait pas que Kafka s'estimât capable de vivre avec sa fiancée pour se croire apte au mariage — et réciproquement. Ici, la comparaison avec Amiel s'impose et plus encore celle avec Kierkagaard ; pour ces éternels hésitants, ce fut le projet même du mariage qui mit en évidence « l'impossibilité de vivre » qui pesait sur eux.

***

En effet, chez Kafka comme chez Kierkegaard (2), l'exemple du père inspire la vision du mariage : la plénitude de l'autorité patriarcale se profile derrière l'image du foyer. (Max Brod voit dans un récit comme *les Onze Fils* « le symbole des aspirations de Kafka à la paternité, à la fondation d'une famille capable d'opposer à l'idéal paternel une force équivalente ».) Mais suivons d'abord l'itinéraire de Kierkegaard, que Kafka semble avoir pris pour modèle. Au lendemain de la mort de son père, Kierkegaard, qui se destinait alors au ministère pastoral, s'est fiancé (le 10 septembre 1840) à la jeune Régine Olsen. Mais, très vite, sa joie a fait place à d'atroces hésita-

(1) *Ces pages de Pierre de Boisdeffre sont extraites d'un volume consacré à Kafka par R.-M. Albérès et Pierre de Boisdeffre qui parait ce mois-ci aux Éditions Universitaires, dans la collection « Classiques du XX*e *siècle. »*

(2) Cf. Pierre DE BOISDEFFRE, *Solitude et Communion chez Kierkegaard et chez Kafka* (« Mélanges Georges Jamati », *Éditions du C.N.R.S.*).

tions, de sorte qu'il n'a pu se décider au mariage. Son *Journal* ne nous éclaire qu'imparfaitement sur son état d'âme, et plus mal encore sur les vraies raisons de la rupture, devenue définitive en octobre 1841. « Le seul point qui me console, écrit Kierkegaard à l'automne, c'est que je pourrais bien me mettre à mourir, et là, à l'heure de ma mort, avouer cet amour que je n'oserai jamais avouer tant que je vivrai et qui fait au même degré mon bonheur et mon malheur. »

Comme Kafka, Kierkegaard sentait le poids de sa propre destinée l'écraser : comment aurait-il osé la faire partager à un autre être? Comment songer à se marier, alors qu'il se sentait presque une nature sans corps? « Esprit né », comme l'a bien vu son traducteur Knud Ferlov, il ne distinguait les êtres qu'à travers le recul limpide des idées. Il savait qu'il y avait en lui quelque chose d'incorporel, « quelque chose qui fait que personne ne peut tenir le coup s'il doit me voir tous les jours et avoir avec moi une relation réelle. Bien sûr, dans le surtout léger où je me montre tous les jours c'est une autre affaire, mais chez moi on s'apercevrait qu'au fond je vis dans un monde d'esprits. J'ai été fiancé avec elle un an, et elle ne m'a pas réellement connu ».

Cette sauvagerie était si transparente que le père de la demoiselle avait été jusqu'à promettre à son futur gendre de ne jamais mettre les pieds chez lui s'il consentait à épouser Régine ! Pour libérer sa fiancée, Kierkegaard crut devoir endosser l'habit d'un séducteur qui aurait voulu se jouer d'elle et il entra si bien dans ce rôle qu'il fut sans doute le seul que cette mise en scène ait réellement dupé. Néanmoins, la responsabilité de la rupture l'écrasait. Lorsqu'il apprit les fiançailles de Régine avec son premier amoureux, Fritz Schlegel, il ne le lui pardonna pas plus qu'il ne se le pardonna.

Désormais seul avec lui-même, Kierkegaard n'eut plus d'autre occupation que son travail, d'autre secours que la présence de Dieu. En quittant Régine, il avait « choisi la mort ». Délivré pour toujours du bonheur, il se consacra à son œuvre, à prêcher les fins dernières à ses contemporains aveuglés.

***

Nous retrouvons des démarches semblables, mais un développement plus compliqué, dans l'expérience amoureuse de Kafka. Kafka parle du mariage avec admiration : « Se marier, fonder une famille ; accepter tous les enfants qui naissent, les faire vivre dans ce monde incertain et même, si possible, les guider un peu, c'est là, j'en suis persuadé, écrit-il à son père, l'extrême degré de ce qu'un homme peut atteindre. »

Mais le Kafka subtil destructeur de soi-même et coupeur de cheveux en quatre ajoute aussitôt : « Que tant d'hommes semblent y réussir si facilement n'est pas la preuve du contraire, car en premier lieu seul un petit nombre y réussit effectivement, et en deuxième lieu ce petit nombre ne « fait » pas cette tâche, il la « subit » simplement. » Lui sent bien qu'il est « aussi mal que possible préparé » au mariage ; son expérience de la vie est « pour ainsi dire nulle » ; quant aux « conseils pratiques » (« Déniaise-toi... ») que lui a dispensés son père du temps de son adolescence, ils l'ont scandalisé et Kafka n'a même pas songé à s'en inspirer. La vraie raison qui le pousse au mariage est ailleurs : comme nous l'avons déjà noté, *la condition du célibataire lui fait horreur.* Réduit à sa propre existence, « n'ayant ni passé ni avenir », le célibataire n'a que l'instant, il occupe dans la vie un espace de plus en plus petit, et quand il meurt, le cercueil est tout juste à sa mesure. « Célibat et suicide se tiennent sur le même degré de la connaissance. » En revanche, le mariage ferait de Kafka *l'égal du père :* « Je pourrais être un fils libre, reconnaissant, non coupable, droit, et toi, un père qui ne m'oppresserait plus, qui ne me tyranniserait plus, mais compatissant, content. » Mais il faudrait que le fils possédât les qualités du père. Or, il est déjà incapable de supporter sa propre vie. Une union donnerait-elle plus de force, de « résistance » à son existence? Tout le problème est là...

Une fois de plus, Max Brod joua le rôle — involontaire cette fois — du *deus ex machina,* en lui présentant, le 13 août 1912, une amie de Berlin, la jeune F. B. Kafka nous la décrit sur le ton apparemment détaché qu'il emploie souvent lorsqu'il parle de lui sans parvenir à se donner le change.

« Quand j'arrivai chez Brod, le 13 août, écrit-il, elle était assise à table, et je l'ai pourtant prise pour une bonne. Je n'étais d'ailleurs nullement curieux de savoir qui elle était, je l'ai aussitôt acceptée. Visage osseux et insignifiant qui portait franchement son insignifiance, cou dégagé, blouse jetée sur les épaules, elle semblait être habillée tout à fait comme une ménagère, bien qu'elle ne le fût nullement comme j'ai pu le constater ensuite, nez presque cassé, cheveux blonds un peu raides et sans charme, menton fort... En m'asseyant, je la regardais pour la première fois : une fois assis, j'avais déjà sur elle un jugement inébranlable. »

En dépit de cette description assez peu romantique, Kafka dut s'avouer touché et songea très vite au mariage, sans parvenir à exorciser l'angoisse qui restait liée à ce mot. L'interminable correspondance qui s'engagea, dès le retour de Frieda

chez les siens, ne fit qu'alarmer la jeune fille sur les intentions de ce correspondant étrange, plus habile à s'expliquer qu'à s'engager. Max Brod cite un brouillon de lettre (du 9 novembre 1912) qui en dit long sur les craintes de son ami : « Bien chère, il ne faut pas m'écrire, moi non plus je ne vous écrirai plus. Il me faudrait vous rendre malheureuse si je vous écrivais, et quant à moi, aucune aide ne peut m'être donnée. Pour le comprendre, je n'avais pas besoin de compter cette nuit tous les coups de l'horloge, car je l'ai su clairement avant ma première lettre, et puisque j'ai essayé malgré tout de m'accrocher à vous, je mériterais certes d'être maudit, si je ne l'étais déjà... Oubliez vite le fantôme que je suis, et vivez aussi heureuse et tranquille que par le passé. »

Les hésitations de Kafka vont durer près de cinq ans, pendant lesquels son esprit, comme celui de Kierkegaard ou d'Amiel, ne cessera de lui représenter les avantages et les inconvénients (ceux-ci toujours pires que ceux-là) des deux solutions entre lesquelles il ne se décide pas à choisir. Entre l'éloge de la solitude et l'hymne au mariage, qui se succèdent dans son *Journal*, il oscille comme un pendule. Mais en même temps, son esprit n'a jamais été plus vif, plus fécond. Il a beau déplorer « l'afflux du sang dans sa tête et son stérile reflux », il est habité par un bouillonnement presque incessant d'images et de thèmes. S'il pouvait être sûr de concilier production littéraire et vie à deux, il pencherait pour cette dernière. Honnêtement, il récapitule « tout ce qui est pour et contre » son mariage, dans un long et consciencieux bilan, daté du 21 juillet 1913, où l'on relève les constatations suivantes :

« *Inaptitude à supporter la vie seul, non que ce soit inaptitude à vivre seul, bien au contraire, il est même improbable que je puisse vivre avec quelqu'un, mais je suis incapable de supporter seul l'assaut de ma propre vie, l'offensive du temps et de l'âge, l'afflux vague de mon désir d'écrire, l'insomnie, le voisinage de la folie. Seul, je suis incapable de supporter tout cela, j'ajouterai naturellement* « *peut-être* ». *Mon union avec F. donnera plus de force, de résistance à mon existence.* »

Mais un peu plus loin, il ajoute : « Il me faut beaucoup de solitude. Ce que j'ai accompli n'est qu'un succès de la solitude. » Nous avons déjà cité la constatation qu'il fait ensuite : « Je hais tout ce qui ne concerne pas la littérature. Les conversations m'ennuient, faire des visites m'ennuie, les joies et les peines des gens de ma famille m'ennuient jusqu'au fond de l'âme. Les conversations ôtent à tout ce que je pense, le poids, le sérieux, la vérité.

« Peur de me lier, de me jeter de l'autre côté. Alors, je ne serais plus jamais seul. Seul, je pourrais peut-être vraiment

abandonner mon poste un jour; marié, je ne le pourrai jamais. » Et enfin ce cri : « Tout ce qui serait donné à la femme serait dérobé à la littérature. Surtout pas cela ! Surtout pas cela ! »

Ce n'est pas tout : l'union charnelle (en tant qu'obligation et qu'habitude) lui fait horreur. « Le coït est le châtiment du bonheur de vivre ensemble. » « Vivre dans le plus grand ascétisme possible, plus ascétiquement qu'un célibataire », telle est « l'unique possibilité de supporter le mariage ».

Bref, le « bilan » reste négatif.

Dans ces conditions, comment nous étonner alors de voir Kafka accueillir les ruptures avec peine sans doute, mais aussi avec soulagement? Après la première, le 13 août 1913 : « Ce que je souffrirai, ce qu'elle souffrira, n'est rien en comparaison de la souffrance commune qui en résulterait. Je me ressaisirai lentement, elle se mariera, c'est la seule issue possible entre créatures vivantes. Nous ne pouvons pas nous frayer un chemin pour nous deux dans le roc; c'est assez que nous ayons pleuré et que nous nous soyons torturés pendant un an à cause de cela. Elle le comprendra d'après mes dernières lettres. » Mais il ajoute aussitôt : « Sinon, je l'épouserai sûrement car je suis trop faible pour résister à l'opinion qu'elle a de notre bonheur commun, et hors d'état de ne pas accomplir, pour autant que cela dépend de moi, quelque chose qu'elle regarde comme possible » (1). Encore faudra-t-il échapper au plaisir — ce « châtiment du bonheur de vivre ensemble ». Mais — car il reste lucide — Kafka s'interroge. Qu'en pense Frieda? Le comprendra-t-elle?

Ainsi, jour après jour, Kafka s'enferme dans des contradictions sans issue, dans un labyrinthe mental où il s'épuise à dépasser ses contradictions, pris entre l'horreur de la solitudeet l'épouvante du mariage, entre la crainte de décevoir sa fiancée s'il l'abandonne et celle de l'anéantir s'il l'épouse.

Pendant cinq années, ses efforts pour s'arracher une décision seront « le ressort de sa vie, le moteur de ses travaux littéraires et de ses inquiétudes religieuses » (2). L'impasse dans laquelle il a lentement poussé le destin de F., lui fait, croit-il, de l'épouser une obligation, « inéluctable certes, mais nullement sans limite. » Il rédige une déclaration-fleuve, destinée au père de celle qu'il aime, où la lucidité d'un aveu poignant s'unit à l'humour noir et qui devrait, raisonnablement, empêcher qu'on lui accorde la main qu'il demande. On nous excu-

(1) *Journal.*
(2) Max Brod, *op. cit.*

sera de citer un peu longuement cette lettre « capitalissime » (comme dirait Proust) :

« ... Mon emploi m'est intolérable parce qu'il contredit mon unique désir et mon unique vocation, qui est la littérature. Comme je ne suis rien d'autre que littérature, que je ne peux et ne veux pas être autre chose, mon emploi ne pourra jamais m'exalter, mais il pourra fort bien me détraquer complètement. Je ne suis pas loin de l'être. Des états nerveux de la pire espèce me dominent sans cesse, et cette année marquée par les soucis et les tourments que me cause mon avenir et celui de votre fille, a définitivement prouvé mon absence de résistance...

« Dès lors, placez-moi en face de votre fille, de cet être sain, gai, naturel, robuste. Comme je le lui ai répété dans quelque cinq cents lettres, encore qu'elle m'ait apaisé chaque fois par un « non » fondé en vérité de façon peu convaincante, il demeure que, dans la mesure où je puis le prévoir, elle sera nécessairement malheureuse avec moi. Ce n'est pas seulement par suite de ma situation extérieure, mais bien plus encore par la faute de ma nature véritable que je suis un être renfermé, taciturne, insociable, insatisfait, sans toutefois pouvoir qualifier ce caractère de malheur pour moi, car il n'est que le reflet de mon but. On peut du moins tirer des conclusions de ma manière de vivre chez moi. Eh bien! je vis dans ma famille, parmi les êtres les meilleurs et les plus aimants, plus étranger qu'un étranger. A ma mère, je n'ai pas dit une moyenne de vingt paroles par jour ces dernières années ; avec mon père, il ne m'est guère arrivé d'échanger plus que des bonjours. Quant à mes sœurs mariées et à mes beaux-frères, je ne leur parle pas du tout, sans être pour autant brouillé avec eux. La raison en est simple ; c'est que je n'ai pas la moindre chose à leur dire. Tout ce qui n'est pas littérature m'ennuie et je le hais, car cela me dérange ou m'entrave, même si ce n'est qu'une présomption. En même temps, tout sens de la vie de famille me fait défaut ; je n'ai, au mieux, que celui de l'observateur. Je n'ai aucun sentiment de la parenté et je ne vois dans les visites qu'une méchanceté littéralement dirigée contre moi.

« Un mariage ne pourrait pas me changer, pas plus que mon emploi ne peut le faire » : telle est la vraie raison de son recul devant le mariage : *la solitude est sa vocation.* Kafka le constate souvent dans son *Journal*, comme en témoigne, dès 1911, cette phrase qui en dit long sur sa pensée : « Sans relations humaines, il n'y a pas en moi de mensonge visible. Le cercle limité est pur. »

Pourtant, ses hésitations dureront longtemps encore : fian-

çailles tacites à la fin de 1912, rupture l'été 1913 ; fiançailles officielles en avril 1914, rompues dès juillet suivant ; relations renouées en 1915, re-fiançailles l'année suivante, suivies d'une nouvelle rupture définitive !

Au fond de lui-même, Kafka sait qu'il lui est impossible de changer de vie. Mais il garde la nostalgie du mariage ; et commence à deviner que la solitude ne résoudra pas ses problèmes. Aussi répète-t-il ironiquement qu'il épousera, la quarantaine venue, une vieille fille aux dents proéminentes ! Autour de lui, on le pousse à se marier. Comme Mme Alphonse de Lamartine ou Mme Adrien Proust, — comme toutes les mères, — Mme Kafka pense en effet que le mariage et les enfants réduiront l'intérêt excessif de son fils pour la littérature à « cette dose dont les gens cultivés ont sans doute besoin ». Lorsqu'il entend de tels propos, Kafka, qui espère encore tomber un beau jour subitement amoureux d'une jeune fille, pense aussi que, « s'il reste célibataire comme l'oncle de Madrid, ce ne sera pas non plus une catastrophe. »

Chaque mois qui passe l'attache davantage à une solitude qui devient partie intégrante de sa vie ; elle est le climat de sa vie spirituelle, la condition nécessaire pour qu'il puisse habiter le monde étrange qu'il entrevoit déjà. Cependant, chaque fois qu'il rompt, comme Kierkegaard, il se juge et se condamne. Il a déserté son devoir, ruiné l'avenir de celle qu'il aime. « Je m'isolerai de tous jusqu'à en perdre conscience, je me ferai des ennemis de tout le monde, je ne parlerai à personne. » Bienheureux remords, amère délectation !



Le même processus d'auto-destruction se retrouve dans l'avant-dernier amour de sa vie, dans cette liaison poignante et folle avec Milena Jesenska que Kafka vécut sous le signe de la peur comme s'il avait eu le pressentiment que la compagne toute provisoire qu'il arrachait à son foyer était déjà promise à l'Enfer de Ravensbruck. Le « lien brûlant » qui l'unit à elle devint vite « un mur, une montagne, ou, plus exactement, une tombe ».

Séparée de son mari, Milena appartenait à une vieille famille de Prague, illustre depuis la bataille de la Montagne Blanche. « Milena faisait elle-même songer à une grande dame du XVIe siècle ; c'était un caractère comme ceux que Stendhal allait chercher dans les vieilles chroniques italiennes, une Sanseverina ou une Mathilde de la Môle, passionnée, audacieuse, froide, avisée dans ses décisions, mais sans scrupules dans le choix des moyens s'il s'agissait d'une exigence de sa passion...

L'amie en elle, était inépuisable, d'une inépuisable bonté, d'une inépuisable ressource..., d'une inépuisable exigence » (1).

Une correspondance entre Kafka et sa traductrice tchèque, commencée en 1920, à Merano, avait donné naissance à une liaison passionnée. Mais Kafka prévint son amie qu'il lui était « impossible de vivre humainement » ; il était marié avec un être autrement redoutable qu'un époux légitime, « avec l'angoisse », qui était sa façon de participer à l'existence : « Cesse-t-elle, j'abandonne la vie aussi facilement qu'on ferme les yeux. » Or, il ne s'agit pas d'une « crise » qui reviendrait à intervalles réguliers, mais d'une menace permanente, irréductiblement liée à sa propre vie : « Je ne cesserai jamais de faire peur, surtout à moi. » L'amour lui-même, et, pour commencer, la « hideuse chair » ne font qu'approfondir cette menace. « Aucun sanatorium n'arrivera à le guérir, observe tristement son amie. Il ne guérira jamais tant qu'il souffrira de cette angoisse (qui) ne se rapporte pas seulement à moi mais à tout ce qui vit sans honte, par exemple à la chair. La chair est trop dénudée, il ne supporte pas de la voir. » L'amour de Milena, c'est le couteau avec lequel, nouveau Baudelaire, il fouille ses plaies. Finalement, Kafka en vient à *aimer sa peur*, comme Baudelaire sa déchéance : « Elle est digne d'amour et rien d'autre en moi. » Ainsi s'approche-t-il peu à peu, inexorablement, de la folie qu'il redoute et qu'il appelle.

***

Le bonheur est exclu, l'amour impossible. D'ailleurs, comment Kafka supporterait-il les charges de la vie conjugale et les responsabilités de la paternité? A un ami, il confie : « Ce que j'ai à faire, je ne puis le faire que seul ; mettre au clair les fins dernières ; le Juif occidental n'en a pas une idée claire et par conséquent n'a pas droit au mariage. »

Dieu ne lui avait pas permis d'échapper à l'autorité paternelle en introduisant dans la communauté familiale le sang d'une épouse étrangère. Kafka était, d'ailleurs, parfaitement conscient du choix qui lui avait fait préférer à la responsabilité provisoire d'un père vis-à-vis de ses enfants (qui, pensait-il, cesse à leur majorité) la responsabilité du créateur par rapport à son œuvre qui, elle, ne finit jamais. En restant célibataire, il pourrait concentrer toutes ses forces au service de cette œuvre.

Plus subtilement, Pierre Klossowski décèle, à l'aide d'une exégèse minutieuse, dans la double fuite de Kierkegaard

(1) Alexandre VIALATTE, introduction des *Lettres à Milena* (Gallimard).

et de Kafka devant le mariage, la reproduction du sacrifice d'Abraham. « Kierkegaard, écrit-il, en renonçant à sa fiancée, avait voulu reproduire dans sa vie le geste d'Abraham renonçant à sa postérité, et décider ainsi sa vie par l'absurde, par le saut de la foi au-delà duquel le temporel lui serait rendu dans l'éternel, comme Isaac fut rendu à Abraham. Mais Kafka ne voit pas la possibilité du saut » (1). En effet, Kafka a lui-même évoqué la situation d'Abraham : Abraham rêve du sacrifice, mais il ne peut croire qu'il y soit appelé. Ainsi, murmure Kafka, « se transforme-t-il chemin faisant en Don Quichotte. » Quel est donc, se demande Pierre Klossowski, le motif d'une pareille ironie, sinon le sentiment de n'avoir rien eu à sacrifier? « Et ainsi, le geste d'Abraham demeurait inimitable. »

Quel que fût le motif profond de son choix, le sort en était jeté : Kafka n'aurait d'autre postérité que celle de son œuvre. Il avait renoncé au mariage pour préserver sa part créatrice. Il quitta son emploi pour les mêmes raisons quand il prit conscience du caractère exclusif de sa vocation littéraire : « Tout se pressa dans ce sens et laissa inoccupés ceux de mes talents qui se tournaient vers les joies du sexe, du boire, du manger, de la réflexion philosophique et, en tout premier lieu, de la musique. J'ai maigri de tous ces côtés. C'était nécessaire parce que mes forces étaient si minces au total qu'elles ne pouvaient servir tant bien que mal mon but littéraire qu'à condition d'être rassemblées » (2).

Lorsque vint la maladie, elle lui apparut comme un signe envoyé par Dieu pour légitimer sa solitude. Il allait enfin pouvoir « mettre au clair les fins dernières ». Atteint de tuberculose en septembre 1917, il se sentit délivré d'un grand poids : ce n'était donc pas lui, mais Dieu qui le rendait incapable de vivre. Sans amour, sans métier, sans amis, enfin seul, enfin libre, placé « sous la protection de la maladie », il allait pouvoir se limiter à l' « indubitable ». Ce n'étaient plus « la paresse, la mauvaise volonté, la maladresse » qui l'avaient fait échouer en toutes choses (« vie de famille, amitié, mariage, profession ») mais « l'absence du sol, de l'air, de la loi » : « Me créer ceux-ci, voilà ma tâche. » Il a cessé d'être un vieil enfant stupide : « Je suis un terme ou un commencement. »

Rien ne lui a été donné : il devra tout conquérir : au prix de son bonheur, de sa santé, de sa vie, et, même de l'intégrité de son esprit.

PIERRE DE BOISDEFFRE.

(1) P. KLOSSOWSKI, *Introduction* au « Journal intime » de Kafka. (Grasset, 1945.)
(2) *Journal.*

Le concept de tradition

La thèse de Pascal : théologie et physique.

Qu'est-ce que la tradition? Quelle en est la nature, le fondement, jusqu'où s'étend éventuellement son autorité absolue? C'est au cours d'un événement assez curieux et assez dramatique de l'histoire des idées, au début des « temps modernes », que ces questions ont été formulées d'une manière exemplaire, avec une précision qui ne laisse rien à désirer. Et nous y trouvons comme protagonistes plusieurs des personnages les plus marquants de cette époque : Galilée, Descartes, Pascal. Pascal n'en a pas été seulement l'un des acteurs ; c'est lui qui, à vingt-quatre ans, a essayé de faire le bilan de l'histoire : dans une thèse fort claire sur le domaine où la tradition est valable, et sur les limites de ce domaine. Cette thèse se trouve dans un court opuscule dont le titre déroute au premier abord : Préface pour le traité du Vide (1). (Traité qui n'a jamais été écrit).

Au vrai, le principal personnage de l'histoire, c'est le vide. Plus exactement, l'horreur du vide — quelque chose qu'il serait permis d'appeler un « personnage mythologique ». Cette « horreur », les conceptions fondamentales qu'on avait à l'époque sur les sciences naturelles en faisaient une des forces primordiales de la réalité matérielle de l'univers. « Vous savez », dit Pascal dans une lettre de 1647 (2), « quel sentiment les philosophes ont eu sur ce sujet : tous ont tenu pour maxime, que la nature abhorre le vide, et presque tous, passant plus avant, ont soutenu qu'elle ne peut l'admettre, et qu'elle se détruirait elle-même plutôt que de le souffrir. » Parmi les philosophes qui pensent ainsi se trouve aussi Descartes. Dans les *Principes de la Philosophie* parus trois ans plus tôt (le premier paragraphe parle des « jugements précipités » dont nous ne pouvons nous délivrer « si nous n'entreprenons de douter une fois en notre vie de toutes les choses où nous trouvons le moindre soupçon d'incertitude »)

(1) *Œuvres de Blaise Pascal.* Éd. Brunschvicg, t. II, pp. 129-145.
(2) Lettre à M. Périer du 15 novembre 1647.

dans ce même ouvrage de Descartes (la chose ne manque pas d'ironie !) l'idée traditionnelle de l'horreur du vide est présentée comme une intuition irréfutable de la raison (1). Pascal lui-même dit, et cela au moment même où il est en train de réfuter ce dogme par l'expérience : « Je n'osai pas alors (et je n'ose pas encore) me départir de la maxime de l'horreur du vide... En effet, je n'estime pas qu'il nous soit permis de nous départir légèrement des maximes que nous tenons de l'Antiquité, si nous n'y sommes obligés par des preuves indubitables et invincibles » (2). (Une remarque en passant : c'est là une remarquable pétition de principes concernant la tradition, et elle diffère fortement de la formule cartésienne. En effet Descartes semble dire : rejetons tout ce qui n'est pas absolument certain ; tandis que la phrase de Pascal signifie : gardons tout, jusqu'à ce que nous ayons la preuve assurée que c'est faux). Dans le cas de l'horreur du vide, d'ailleurs, un homme comme Galilée lui-même est incapable de se soustraire à l'emprise de la tradition, qui d'ailleurs paraissait être confirmée par l'expérience (par exemple le fonctionnement des pompes et autres machines hydrauliques) ; mais c'est sans aucun doute l'argument métaphysique qui était décisif : puisque le « néant » ne pouvait exister, il était également impossible qu'il y eût un espace dans lequel il n'y eût « rien » (3). Cependant les doutes sur la valeur de cet argument sont venus du domaine de l'expérience. Ce sont les fabricants de pompes de Florence qui, en 1640, allèrent demander à leur vieux et célèbre concitoyen Galilée — il avait alors soixante-quinze ans — pourquoi l'aspiration de la pompe ne faisait monter l'eau que jusqu'à un certain niveau (de sorte, par conséquent, que le « vide » n'était pas entièrement rempli) ; et Galilée demeura à court de réponse ; ou plutôt, il répondit en essayant d'apporter un correctif au dogme de l'horreur du vide. Ce fut son élève Torricelli qui trouva, progressivement, par l'expérience, la solution : en dépit de l'impossibilité métaphysique

(1) Nous trouvons par exemple dans les *Principes* de Descartes : « ... Nous concevons manifestement que la matière, dont la nature consiste en cela seul qu'elle est une chose étendue, occupe maintenant tous les espaces imaginables... Nous ne saurions découvrir en nous l'idée d'aucune autre matière. » (II, 22). Cf. *Météores, Discours I*.

(2) Lettre à M. Périer, *ibid.*

(3) La possibilité du « vide » est déjà discutée dans la philosophie présocratique (Anaxagore, les Éleates). Platon répond « non » dans un de ses derniers dialogues, le Timée (79 b 1, 79 c 1), de même Aristote dans le *Physique* (213 a- 217 b). Les commentateurs d'Aristote, au moyen âge, lui ont consacré une place importante. Ainsi saint Thomas d'Aquin (in *Phys.* 4, 13, p. 535 sq.) qui cite aussi les arguments d'Averroès.

apparente, il trouva le vide ; il trouva le vide qui apparaît dans un tube rempli de mercure, puis retourné dans la cuve : c'est ce qu'on appelle aujourd'hui encore l'« expérience de Torricelli ». Pour comprendre à quel point les réactions concernant cette expérience ont pu être passionnées (et cette passion se reflète dans les ouvrages littéraires et scientifiques du temps, comme dans les lettres de Pascal), il faut bien voir que c'était une idée fondamentale de la structure du réel qui paraissait bouleversée ; et en même temps cela mettait en branle toute une discussion de principe sur la méthode scientifique. Cette discussion était d'ailleurs en train depuis des siècles en Occident, au moins depuis Albert le Grand. Celui-ci, n'avait-il pas écrit dans son *De Animalibus* : « Je passe sous silence les indications des Anciens, car elles ne s'accordent pas avec celles de ceux qui ont fait l'expérience », et dans le *De Vegetalibus* : « *Experimentum... solum certificat in talibus* ».

C'est donc, disions-nous, Pascal qui a entrepris de transformer la controverse sur l'horreur du vide pour arriver à donner une formule nouvelle au problème plus général de la Tradition, au-delà de la polémique ; car c'est le problème qui se trouvait latent au fond de toute cette discussion.

La première phrase de la Préface semble encore toute empreinte d'agacement au sujet de la stérile controverse qu'il mène contre les tenants des idées aristotélico-scolastiques sur la nature (1) : « Le respect que l'on porte à l'antiquité étant aujourd'hui à un tel point, dans les matières où il doit avoir moins de force, que l'on se fait des oracles de toutes ses pensées et des mystères même de ses obscurités ; que l'on ne peut plus avancer de nouveautés sans périls, et que le texte d'un auteur suffit pour détruire les plus fortes raisons... » (2). Au premier abord, cela paraît tout à fait dans la descendance d'un Montaigne et d'un Francis Bacon, refusant radicalement, méthodiquement, la tradition. Mais il importe de voir que Pascal refuse de suivre cette voie : « Ce n'est pas que mon intention soit de corriger un vice par un autre, et de ne faire nulle estime des anciens, parce que l'on en fait trop. Je ne prétends pas bannir leur autorité pour relever le raisonnement tout seul, quoique l'on veuille établir leur autorité seule au préjudice du raisonnement... » (3). Ce qui est exemplaire dans les réflexions de Pascal, c'est

(1) Cf. surtout les lettres de Pascal au P. Noël (29 octobre 1647) et à Le Pailleur (février-mars 1648) Brunschvicg 98, 187.
(2) Éd. Brunschvicg II p. 129.
(3) *Ibid.*

qu'elles essayent de parvenir à une vue d'ensemble du phénomène, de « sauver » son contenu entier. On peut essayer de les résumer ainsi : il y a manifestement deux genres de connaissance humaine : l'un est basé sur l'autorité et la tradition, l'autre sur l'expérience et la raison. Le meilleur exemple du premier est la théologie : ici, seule peut nous renseigner la parole transmise par la tradition. Le second est représenté par la physique : ici, l'autorité de la tradition est sans utilité. Ainsi donc, dans ce domaine des sciences fondées sur l'expérience et la raison, l'autorité des anciens n'a aucune place légitime. D'ailleurs, à y regarder de près, c'est nous, les « Modernes », qui sommes les anciens en comparaison des hommes des époques passées : « Ceux que nous appelons anciens étaient véritablement nouveaux en toutes choses, et formaient l'enfance des hommes proprement ; et comme nous avons joint à leurs connaissances l'expérience des siècles qui les ont suivis, c'est en nous que l'on peut trouver cette antiquité que nous révérons dans les autres » (1). C'est à partir de cette distinction que Pascal considère clairement la situation intellectuelle de son époque : « L'éclaircissement de cette différence doit nous faire plaindre l'aveuglement de ceux qui apportent la seule autorité pour preuve dans les matières physiques, au lieu du raisonnement ou des expériences, et nous donner de l'horreur pour la malice des autres, qui emploient le raisonnement seul dans la théologie au lieu de l'autorité de l'Écriture et des Pères... Cependant le malheur du siècle est tel qu'on voit beaucoup d'opinions nouvelles en théologie, inconnues à toute l'antiquité... ; au lieu que celles qu'on produit dans la physique, quoique en petit nombre, semblent devoir être convaincues de fausseté dès qu'elles choquent tant soit peu les opinions reçues » (2). Telle est donc, schématisée, la conclusion qu'a tirée Pascal de son expérience personnelle dans la controverse sur l'horreur du vide. La dernière phrase du Fragment est splendide : « ... quelque force enfin qu'ait cette antiquité, la vérité doit toujours avoir l'avantage, quoique nouvellement découverte, puisqu'elle est toujours plus ancienne que toutes les opinions qu'on en a eues, et que ce serait ignorer sa nature que de s'imaginer qu'elle ait commencé d'être au temps qu'elle a commencé d'être connue » (3).

(1) *Ibid.*, p. 141.
(2) *Ibid.*, p. 133.
(3) *Ibid.*, p. 145.

Difficultés des premières recherches.

Les questions dont nous nous occupons ici ne peuvent, certes, recevoir de réponses données une fois pour toutes ; elles sont posées constamment à la réflexion philosophique de l'esprit humain comme une tâche à la réalisation de laquelle il faut continuellement se remettre, d'autant plus que « le malheur du siècle » réapparaît sans cesse sous des formes diverses : mais enfin, même compte tenu de tout cela, le concept de tradition semble jouer parmi les thèmes philosophiques de ces dernières années un rôle étonnamment réduit. Sans doute, tout récemment, la sociologie et la politique culturelle s'intéressent un peu plus à ce sujet.

Si, dans le but d'opérer un premier défrichage, nous ouvrons un Dictionnaire philosophique (par exemple, en allemand, l'un des trois ouvrages principaux, ceux de Eisler, de Hoffmeister, de Brugger) nous constaterons bien vite qu'il ne s'y trouve même pas d'article « tradition ». Dans tous les trois, cependant, nous trouvons des articles assez complets sur le « traditionnalisme » ; mais le mot « tradition » lui-même est absent. La raison en est peut-être que la « tradition » est considérée comme du domaine réservé de la théologie. Tournons-nous alors, dans notre recherche d'une première initiation, vers les grands dictionnaires théologiques. De fait, nous ne repartirons pas les mains vides. Mais ce qui est peu satisfaisant, c'est que le concept se trouve ordinairement plus ou moins arbitrairement rétréci et limité à la signification particulière qu'il a en théologie, comme s'il n'avait rien à voir avec ce que veulent dire les gens quand ils parlent de la tradition et de sa transmission. Et pourtant on peut bien se dire que c'est justement par rapport au concept du langage courant que l'on pourrait montrer ce que le concept théologique de tradition a d'original, et aussi comment il est une exigence pour chacun de nous. On trouve par exemple (1) : « La tradition en général, c'est »... et ici l'on attendrait à bon droit que soit défini le concept de tradition commun à tous ; mais au lieu de cela l'article continue : « La tradition en général, c'est la somme des vérités et des institutions surnaturelles qui nous ont été transmises sous la garantie de l'autorité de l'Église catholique... », etc. Même du point

(1) Lexikon für Theologie und Kirche, 2e éd, Fribourg i. B. 1938 vol. 10, col. 243. De même la Realenzyklopädie für protestantische Theologie und Kirche, 3e éd. 1908. vol. 20, p. 9.

de vue théologique, cette limitation n'est pas sans dangers; nous en reparlerons. Nous trouvons enfin la tradition comprise exclusivement comme la transmission orale de doctrines; la tradition doctrinale : enseignement oralement transmis des vérités chrétiennes (1). Ceci correspond à la formule de Bellarmin : *(nomen traditionis)* « *accommodatum est a theologis ad significandam tantum doctrinam non scriptam* » (2). Cette « accommodation » dépasse déjà la limite qui sépare le langage de la terminologie, de sorte qu'on ne voit plus guère de rapport avec l'usage courant du langage et de la pensée. Et pour ceux qui auraient la curiosité de consulter l'excellente Encyclopédie de l'Antiquité classique de Pauly-Wissowa (3), j'ajoute qu'ils y trouveront, au mot *traditio*, un article clair et complet; mais il n'a rien à voir ni avec l'usage courant, ni avec le concept théologique : il s'agit uniquement, et, ici encore, sans qu'aucune relation soit indiquée, de la transmission d'une propriété dans le droit romain privé. La tradition, selon la définition de Rudolf Sohm dans ses « Institutions » (4) c'est « la transmission d'un bien avec la volonté de transmettre le droit de propriété ».

Les éléments du concept de « Tradition ».

Si donc, reprenant tout au commencement, on recherche les éléments constitutifs de l'idée de tradition, telle qu'elle vit dans l'usage courant du langage et de la pensée, la première constatation à laquelle on sera amené sera celle-ci : dans ce concept sont pensés simultanément au moins deux sujets, deux personnes : l'un qui transmet, et l'autre à qui quelque chose est transmis. Ce « quelque chose », ce qui est transmis ou à transmettre, le *traditum* ou *tradendum*, peut appartenir à n'importe quel domaine de l'existence humaine. On peut transmettre une connaissance, mais aussi un métier, une règle de vie, une coutume, un principe de droit, un chant, une prière, une institution. Dans ce qui suit, toutefois, il sera surtout question de la transmission de la *vérité* où le *traditum* ou *tradendum* est un énoncé concernant des réalités; c'est une doctrine, un enseignement. Il faut ici se hâter d'ajouter qu'une coutume, un texte juridique, un rite (5) peuvent eux aussi comporter une assertion sur la

(1) Dictionnaire de théologie catholique, vol. 15, 1, col. 1253.
(2) De controversiis christianæ fidei I, 4, 2. (Ingolstadt 1599).
(3) Vol. 6, A. 2 (1937) col. 1875-1892.
(4) 12e éd. Leipzig 1905, p. 309.
(5) Cf. p. ex. le Phédon 108 a 6.

réalité, une doctrine. Mais il faut d'abord dire quelque chose de plus des deux sujets en présence dans l'acte de la transmission. Leur rapport n'est évidemment pas réciproque. Il ne s'agit pas d'une discussion, d'une recherche menée en commun, d'une dialogue. Il n'y a pas de va-et-vient, d' « échange ». Non : l'un parle, l'autre écoute. Les deux partenaires ne sont pas au même niveau. Ce caractère distinctif apparaît très nettement dans les dialogues de Platon. Ceux-ci, en effet, obéissent à une autre règle, on pourrait dire que leur état morphologique change lorsque, par exemple, Socrate raconte à la fin du Gorgias le mythe du jugement après la mort, ou quand, dans le Banquet, Diotime initie Socrate aux mystères de l'ascension vers le Beau originel. C'est là quelque chose dont la structure est radicalement différente de celle des discussions entre Socrate et ses amis et adversaires ; en dépit des différences de niveau entre les partenaires, ils parlent ensemble, sur le même plan, ils donnent et reçoivent à leur tour. Mais par rapport à Diotime, Socrate est celui qui reçoit, et non pas celui qui donne. Il n'y a point dialogue, mais transmission d'une tradition.

Ici se dessine un nouvel élément du concept de tradition : la succession dans le temps. Certes, l'échange à double sens qui a lieu dans le dialogue se passe lui aussi dans le temps. La réponse est toujours postérieure à la question, la réplique vient après l'objection. Mais lorsque deux amis parlent ensemble, chacun pense l'autre comme lui étant simultané, comme étant, en quelque sorte, du même âge que lui. La tradition, elle, n'a pas lieu dans la simultanéité. Celui qui la transmet pense celui qui la reçoit comme un successeur, un fils, un disciple, un héritier, qui reçoit cette tradition pour l'avenir, pour la génération future. Mais alors, pourrait-on demander, cette transmission ne serait-elle pas tout simplement un enseignement? Dans ce dernier concept, en effet, il y a l'idée de la différence de niveau aussi bien que celle de la succession dans le temps ; celui qui enseigne n'est pas seulement pensé comme supérieur, mais aussi comme plus âgé. Nous trouvons effectivement les deux termes — enseignement et tradition — employés l'un pour l'autre ; et cela aussi en latin et en grec. « Celui qui transmet une tradition, nous disons qu'il enseigne », dit Platon dans le Thééthète (1). Et de Cicéron au *Codex Juris Canonici*, *tradere* est employé à mainte reprise comme synonyme de *docere* (2) Ainsi donc, la tradition de la vérité n'est-elle pas identique à la commu-

(1) 198 b : καλοῦμεν... παραδιδόντα διδάσκειν.
(2) Cf. Deneffe, Der Traditionsbegriff, Münster 1931, p. 8.

nication de connaissances enseignées de génération en génération? Je répondrais à ceci : sans nul doute il existe un genre d'enseignement qui est au sens strict un acte de tradition ; mais le concept de tradition comporte un élément qui ne se trouve pas forcément dans celui d'enseignement.

Cet élément apparaît plus nettement quand on considère de plus près la composition même du mot. Dans tradition, il y a « *trans* », qui est articulé nettement dans le verbe transmettre. Ce *trans*, associé à un verbe qui exprime un mouvement orienté vers un but, me paraît indiquer trois lieux : d'abord celui d'où l'on va chercher ce qui est à transmettre ; puis celui où il est transporté ; enfin le lieu où se trouve celui qui transmet. « Trans-porter » quelque chose ne signifie pas : « apporter quelque chose en un lieu quelconque », mais : « apporter quelque chose d'un lieu où le « transporteur » ne se trouve pas forcément lui-même, en un autre lieu. » On ne peut considérer comme un acte de tradition, au sens strict, que la forme de communication dans laquelle est transmis quelque chose qui a été reçu « d'ailleurs ». Quand un savant communique à ses élèves ses propres découvertes, c'est bien un enseignement, mais non la transmission d'une tradition au sens plein. Le concept complet de tradition n'est réalisé que lorsqu'on communique quelque chose qu'on a reçu. Ceci apparaît aussi très nettement dans le verbe par lequel la langue anglaise traduit *tradere* (l'anglais non plus n'a pas de verbe directement apparenté à *tradition*) ; c'est le verbe *to hand down*. Ce « *down* » mériterait certainement un exposé pour lui tout seul. Mais ce qui me paraît encore plus instructif, c'est que le verbe « *to hand down* » comporte deux compléments de lieu possibles : « *to hand down* from », transmettre quelque chose venant d'ailleurs, et « *to hand down* to *(a person)* », transmettre quelque chose à quelqu'un ; ce qui semble indiquer la même chose que notre « trans » : il ne s'agit pas simplement de « donner », d' « apporter », de « communiquer », de « remettre » quelque chose. Mais il s'agit de transmettre à son tour ce qu'on a d'abord reçu. « Moi j'ai reçu... ce que je vous ai aussi transmis » ἐγώ γὰρ παρέλαβον... ὃ καὶ παρέδωκα ὑμῖν ; *quod a patribus acceperunt, hoc filiis tradiderunt :* c'est dans des phrases de ce genre — la première est de saint Paul (1), la seconde de saint Augustin (2) — que s'exprime la structure interne de l'acte par lequel se transmet la tradition.

Mais il faut maintenant parler de l'acte de celui qui reçoit :

(1) 1 Cor. XI 23, dans l'ordre inverse : 1 Cor, XV, 3.
(2) *Contra Julianum*, II, 19, 34 (Pl 44, 698).

en l'absence de celui-ci, il ne peut y avoir de tradition entière. Le *tradendum* doit être accepté par celui qui va le transmettre, mais aussi par celui qui est au bout de la chaîne, par la génération présente. Cela suppose, il est vrai, que la forme sous laquelle s'accomplit la transmission du dépôt favorise l'acceptation ou du moins la rend possible, à tout le moins ne l'empêche pas. Car cela aussi est concevable : il y a de « mauvais dépositaires » qui négligent de rendre véritablement présent le dépôt reçu. Il y a donc ici une exigence qui concerne celui qui transmet. Mais c'est celui à qui s'adresse la tradition qui est appelé à la recevoir. Il n'y a pas de tradition, nous l'avons dit, si le *tradendum* n'est pas reçu. Recevoir, c'est ici autre chose que « prendre connaissance ». Il peut arriver que quelqu'un connaisse fort bien les *tradita* (un historien par exemple), mais se trouve en dehors de la tradition. C'est ici que se pose, dans son principe, le problème aux visages divers qu'on peut appeler : « histoire et tradition ». (On a pu dire, très sérieusement, que la prise de conscience historique a consacré la perte de la tradition — moment crucial (1). Mais c'est là un problème impossible à traiter en passant). « Avoir part à une tradition », « être dans une tradition », cela signifie : accepter le contenu transmis *en qualité* de tradition. Cela signifie : j'accepte ce qui m'est transmis comme vrai et valable, bien que je ne puisse en vérifier la valeur selon la méthode critique (2). Il s'agit exactement de recevoir, d'écouter, d'accepter ce qui vous est dit, et non de voir, de savoir soi-même. Quelque chose m'est donné par quelqu'un d'autre, et cela inclut que je ne l'ai pas trouvé moi-même. En d'autres termes : recevoir le *traditum*, c'est presque exactement ce que le langage humain appelle « croire ». Dès que j'accepte un *traditum* comme quelque chose que j'ai moi-même vérifié et passé à l'examen critique, il perd pour moi son caractère de tradition. Il n'y a rien à redire à cela ; au contraire, c'est tout à fait souhaitable (dans la mesure où une telle vérification est possible). Il faut bien voir seulement que dès ce moment, cela n'a plus rien à voir avec la tradition. Si l'étrange Pamphylien Er, dont Socrate raconte dans la République de Platon (3) qu'il avait été tué dans une bataille, et s'était ensuite réveillé au bout de douze jours sur le bûcher et avait

(1) G. Krüger, *Bedeutung der Tradition*, p. 325, cf. p. 322. Cf. aussi : J. Ritter, *Aristoteles und die Vorsokratiker* p. 21.

(2) Mais cela ne signifie certes pas qu'on accepte une tradition uniquement parce qu'elle est « traditionnelle » ! Cf. G. Glœge, *Offenbarung und Überlieferung* p. 27 sq.

(3) 614 b- 621 b.

raconté ce qu'il avait vu dans l'au-delà, ἐκεῖ, de l'autre côté de la mort — si cet homme avait vraiment vu « là-bas » de ses propres yeux les juges des enfers, la récompense et la punition des âmes, il n'aurait plus pu ensuite accepter le *traditum* de l'immortalité de l'âme et du jugement après la mort *comme* une tradition. La « foi » peut être supprimée de deux manières : premièrement par le refus de l'assentiment, l' « incrédulité » ; deuxièmement par la vérification où l'on voit de ses propres yeux. Celui qui a vu n'a pas besoin qu'on lui transmette une tradition. Ce que je sais, je ne puis en même temps le croire ; je ne le « reçois » pas, je l'ai acquis moi-même, je le possède par moi-même.

Les *tradita* sont inaccessibles par l'expérience et la raison : cela est donc inhérent au concept de tradition. Il y a bien entendu des degrés dans cette inaccessibilité. Il peut y avoir des choses qui échappent à la vérification par enquête ou par raisonnement pour une raison fortuite, extérieure, ou bien seulement pour l'ignorant, l'esprit non entraîné, le débutant. Tant qu'on apprend, il faut croire (comme dit Aristote) (1) : mais quand on a fini d'apprendre, on est capable de posséder par savoir personnel ce que l'on avait jusqu'alors accepté sans critique : le caractère traditionnel de notre rapport avec la vérité disparaît au fur et à mesure que croît notre savoir personnel. Ceci comporte une conséquence générale et assez importante : en effet celui qui est convaincu qu'il n'y a pas ou ne peut y avoir de vérités, transmises par tradition, qui soient, dans leur principe même, soustraites à l'investigation critique de l'esprit humain, celui-là, s'il est logique, doit dire : toute tradition est quelque chose de provisoire. La tradition au sens absolu, la tradition qui ne sera jamais supprimée et remplacée par un progrès de la science, c'est quelque chose d'impensable, à moins qu'on ne suppose qu'il y a des *tradita* qui, par leur nature même, ne peuvent être vérifiés, « authentifiés » par l'expérience et le raisonnement. Existe-t-il ou non des *tradita* de ce genre? Cela, en tout cas, l'étude des éléments formels du concept de tradition est incapable de nous le dire.

Transmettre une tradition signifie donc : donner à un autre ce qu'on a reçu, afin que cela soit à nouveau reçu. C'est là une définition toute formelle ; il n'a pas encore été question de contenu (bien que ce que nous avons dit de la forme se rapporte à une certaine représentation du contenu). Mais ce concept formel lui-même n'est pas admis par tout le monde.

(1) Réfutations sophistiques chap. II. Saint Thomas d'Aquin a repris cette phrase dans son traité *De fide (Summa theologica* II, II, 2, 3).

Par exemple Gerhard Krüger formule, dans plusieurs essais remarquables, un concept de tradition un peu différent (je dois dire cependant que ces formules ne prétendent peut-être pas être une définition). Krüger dit ceci : « Par tradition nous entendons la continuité de la vie, avec ses formes spécifiquement humaines » (1). Ailleurs il parle de la « répétition de choses identiques dans le temps » (2). Dans ces propositions la tradition apparaît donc comme l'humain qui demeure de façon permanente à travers la diversité historique ; « l'histoire n'est possible que sur le fondement de la tradition » (3).

J'aurais ici plusieurs remarques à faire. D'abord je ne vois pas bien, dans ce concept de tradition, ce qui pourrait représenter le *traditum*. Qu'est-ce qui est transmis? Si c'est l'humain permanent, comment l'homme pourrait-il, dans un acte propre, transmettre sa propre essence? De plus, chacun de ceux qui auraient à la recevoir ne la possède-t-il pas déjà de toujours? D'un autre côté, ce qui est juste dans la définition de Krüger, c'est, me semble-t-il, l'accent mis sur l'immuabilité du contenu transmis ; c'est certainement l'un des éléments fondamentaux du concept de tradition.

C'est justement sur ce point qu'une autre définition, proposée ces dernières années, est particulièrement problématique : c'est celle qu'a proposée Alexandre Rüstow. Par tradition, Rüstow entend « la transmission, par héritage, de qualités et de conquêtes acquises » ; c'est précisément ce qui distinguerait l'homme de la bête. « Ce qui manque aux bêtes », dit Rüstow, « et qui l'oppose à l'homme, ce n'est pas, en vérité, l'esprit, mais la tradition — la tradition en tant que possibilité de répandre, de transmettre, de léguer un produit de l'esprit, et ainsi de l'augmenter et de l'enrichir tout en le conservant de génération en génération » (4). Au premier abord, cela peut paraître plausible. L'usage courant semble être largement d'accord. Et pourtant le caractère distinctif de la tradition n'est pas exprimé assez clairement ; il est même caché. La transmission de la propriété au cours des générations est bien, en apparence, la transmission de ce qu'on a reçu, afin que cela soit de nouveau reçu, donc une tradition au sens propre. Et pourtant cette apparence est trompeuse. Il ne s'agit pas véritablement de recevoir des *tradita*, mais d'apprendre ; c'est-à-dire

(1) Geschichte und Tradition p. 22.
(2) Bedeutung der Tradition p. 321.
(3) Geschichte und Tradition p. 23. cf. aussi p. 13.
(4) Kulturtradition und Kulturkritik p. 308.

qu'après avoir d'abord simplement reçu des connaissances, on se les approprie par la réflexion critique, on les atteint par l'expérience personnelle et le travail intellectuel ; et ensuite — corrigée, augmentée, enrichie — cette connaissance sera transmise, pour être de nouveau apprise, c'est-à-dire d'abord reçue, puis critiquée, corrigée, enrichie. C'est justement cette aptitude à ne pas seulement recevoir la somme des connaissances et des capacités acquises par les devanciers, mais de les pénétrer par la critique et de dépasser le niveau antérieur — c'est là que se manifeste la supériorité d'un peuple culturellement indépendant. Mais la tradition, elle, est tout à fait indépendante de cela ; l'élément distinctif dans la signification du mot est que, dès le début, il se transmet exclusivement ce qui a été reçu, et reçu dès la première origine ; par conséquent rien de nouveau, aucun enrichissement ne peut lui être ajouté ni ne doit l'être. C'est en effet le propre de la philosophie du progrès que de mettre sur le même plan le progrès de la civilisation et la tradition. Selon cette représentation, il y aurait, au commencement, un minimum, ou même « rien », et, à la fin, la plénitude d'épanouissement humain. Mais le *traditum* au sens strict n'est pas quelque chose qui grandit au cours de sa transmission. Il me semble aussi que cet élément de sa signification n'a jamais été complètement perdu par l'usage courant, surtout quand on parle de « tradition sacrée » ; il nous est impossible de penser la « tradition sacrée » comme la transmission de conquêtes, le legs de connaissances acquises. Justement, l'essentiel est qu'il n'y a pas accumulation. Il n'y a pas ici de place légitime pour l'idée de progrès, pas plus que pour l'image d'une originalité personnelle. Il peut bien y avoir une participation plus ou moins forte à la tradition. Mais c'est une participation à une réalité identique depuis toujours.

Tout ceci est encore plus convaincant si nous considérons quelques représentations et termes fondamentaux qui ont toujours été associés au concept de tradition. Il y a en premier lieu l'idée de *conserver* et de *garder pur :* le contenu originel doit être transmis à travers tous les temps, sans adjonction et sans diminution, sans mélange et sans adultération. En hébreu, le mot qui signifie « recevoir une tradition » veut dire « répéter » (5). Les Indiens désignent cet acte d'appropriation par le terme qui veut dire « redire ». Dans les deux langues, l'idée essentielle est que rien ne doit être omis, rien ajouté.

Il faut encore rappeler ici l'image du trésor qu'il faut garder ; et aussi l'idée de dépôt, de « bien confié », qui est

(5) Bacher, *Tradition und Tradenten*, p. 20.

inviolable et soustrait à la disposition de celui qui en a la garde. Ce qu'on a appris, on le possède ; la tradition reste comme un prêt. Le souvenir est également un concept apparenté. Le souvenir, ici en tant que processus collectif, et la tradition ont ceci de commun qu'ils conservent présente, rendent présente leur origine. « La tradition », dit Joachim Ritter », est la Mnémosyne, la conservation par la mémoire, qui ne permet pas que le présent et l'avenir perdent la plénitude de l'essence » (1). Le souvenir est également apparenté à la tradition en ceci que non seulement il exclut l'oubli, mais aussi toute idée de progrès et d'augmentation. Il ne peut y avoir dans le souvenir rien de plus que ce qui était déjà dans l'expérience primitive. Se souvenir est une chose ; apprendre du nouveau en est une autre. La nécessité vitale de la tradition vient de ce que, comme dit un vieux proverbe, l'homme a plus besoin de se souvenir que d'apprendre.

L'autorité des « Anciens ».

Ce qui montre bien à quel point l'idée de tradition est liée à celle d'origine, c'est que le terme d' « autorité », qui signifie au propre le fait d'être l'auteur de quelque chose, est employé comme synonyme de tradition. *Auctoritas et ratio* — à travers tout le moyen âge, cela équivaut à « tradition et argument rationnel ». Gœthe a pu exprimer ce rapport sous ses deux aspects dans les « Matériaux pour l'histoire de la théorie des couleurs ». Quand nous parlons de tradition, nous sommes immédiatement invités à parler en même temps de l'autorité. « Car à y regarder de plus près, toute autorité est une sorte de tradition » (2). La tradition étant la transmission de ce qui est reçu sans être critiqué, celui qui la reçoit s'appuie et se fie, par définition, sur la force d'un autre, plus proche de la source, et aussi : cet autre doit lui-même avoir un accès plus immédiat à la source du *traditum*. Pour participer au contenu de la tradition, celui qui la reçoit a besoin de la médiation de celui qui l'a reçue avec moins d'intermédiaires. C'est là que réside l'autorité de celui qui a été le premier à la transmettre : il l'a reçue avec le moins d'intermédiaires possible. Et l'on peut ajouter ceci : c'est bien pour cela que l'esprit avide d'autonomie trouve si difficile ou même impossible de reconnaître une tradition valable de façon absolue,

(1) Aristoteles und die Vorsokratiker p. 31.
(2) Gœthes Farbenlehre Gunther Ipsen éd. Leipzig (Inselverlag) s.d. p. 553.

c'est-à-dire une affirmation sur l'Univers dont la vérité doit être absolument soustraite à la vérification par l'homme.

Mais comment penser cette autorité qui garantit la validité de ce qui est transmis, sous quelle forme historique pourrait-on la rencontrer? L'un des noms sous lequel, depuis toujours, on l'a rencontrée, c'est : παλαιοί, les Anciens, Antiqui, majores. Il faut donc se demander : qui sont les Anciens? Il ne s'agit pas des *senes*, des vieillards, des gens âgés, expérimentés, Le jeune Pascal a mêlé cette signification du mot avec l'autre, celle qui est plus propre. L'autre pôle, ce ne sont pas les jeunes, sans expérience, mais ceux qui sont venus plus tard ; les Anciens sont ceux qui sont proches de l'origine, ceux qui sont au commencement. Le nom d'Anciens est admiratif. Les Anciens ne sont pas ceux qui sont dépassés, dont le temps est révolu. Platon, dont les renseignements en la matière pèsent d'un poids particulier, dit : « Les Anciens savent la vérité, τὸ δ'ἄληθες αὐτοὶ ἴσασιν si nous trouvions celle-ci, nous n'aurions pas à nous préoccuper des opinions des hommes » (1). La sagesse des Anciens, pour Platon, c'est ce qui est actuel, et non passé ; elle vit, comme il dit, « dans les paroles de tout le monde » (2). C'est ce qui distingue les Anciens des pionniers et des précurseurs dans le domaine de la science ; on peut certes les tenir en honneur ; mais ils sont dépassés et corrigés par le progrès qu'ils ont eux-même mis en branle ; et leurs découvertes n'ont plus qu'un intérêt historique. Mais pour les Anciens, il faut dire que dans le domaine du savoir par tradition, ils doivent occuper la même place que, dans le domaine des sciences, les hommes qui ont fait les découvertes les plus récentes.

Donc, encore une fois : qui sont les Anciens, et sur quoi se fonde leur préséance? Chez Platon, par qui ils sont si souvent cités comme autorité (3), ils restent cependant anonymes. Ils s'appellent οἱ παλαιοί ou οἱ ἀρχαῖοι ; mais ils n'ont pas de noms propres. La plupart du temps ils sont encore plus profondément cachés sous l'expression : πάλαι λέγεται on a dit depuis toujours. Cela signifie d'abord que nous sommes renvoyés dans le temps primordial du πάλαι, une époque si reculée qu'on ne peut se la représenter. Et

(1) Phèdre 274 c 1.

(2) Lois 881 a 2.

(3) Il me paraît assez symptomatique qu'Apelt dans l'Index de Platon (2e éd. Leipzig 1923) ne cite qu'une seule référence, alors que j'en puis facilement énumérer une trentaine. J'ai consulté fort utilement le travail (non imprimé) d'un étudiant berlinois où sont rassemblés tous les passages de Platon où se trouve le mot παλαιός (Heinrich Rumphorst, Uberlieferung bei Platon).

pourtant ce n'est pas là une idée vague. Platon a dit quelque chose de très précis sur les Anciens et sur le sens de ce qu'ils ont su faire. Cela se trouve dans un passage assez connu du Philèbe. Le dialogue s'est occupé du problème de savoir comment l'un et le multiple s'unissent dans l'être des choses ; nous ne dirons rien de l'importance de ce problème en lui-même ; mais enfin il s'agit de l'ultime structure de la réalité. (Ce n'est pas par hasard que dans l'ontologie (1) médiévale ce problème est traité en relation immédiate avec celui de la création). Ce qui nous importe ici, c'est que Socrate considère l'origine de cette doctrine d'une manière tout à fait radicale, contre son habitude, et la nomme par son nom : « Un don des dieux (θεῶν δόσις) a été apporté par un certain Prométhée (un inconnu : διά τινος π) dans un feu lumineux ; et les Anciens (οἱ παλαιοί), meilleurs que nous, et demeurant plus près des dieux, nous ont transmis (παρέδοσαν) la parole dite (ταύτην φήμην) » (2). Que dit Socrate ici? Que la préséance et l'autorité des Anciens ont pour fondement le fait qu'ils ont reçu d'une source divine un certain savoir et qu'ils le transmettent à leurs descendants. C'est par là qu'ils sont « les Anciens » !

Dans l'article déjà cité (3) Joachim Ritter a dit que selon Aristote, les « Anciens des Anciens » (οἱ παμπάλαιοί) sont les poètes. Je ne sais si lui-même serait de cet avis. Si oui, je mettrais l'accent un peu autrement que lui. Il me semble que ce que dit Platon est plus décisif. Les Anciens peuvent parfaitement être aussi des poètes (mais il faut noter que Platon distingue les « poètes divins » (4) des autres, qui n'ont pas droit à ce titre) ; mais en tout cas ce n'est pas leur don poétique qui les met au nombre des Anciens. C'est uniquement le fait qu'ils ont reçu un don divin et le transmettent.

Naturellement les Anciens sont bien moins encore identiques avec les « nobles esprits » dont parle Hegel : « Par l'audace de leur raison », dit-il (5) ils ont pénétré dans la nature des choses, de l'homme et dans la nature de Dieu, ils nous en ont dévoilé la profondeur et nous ont acquis le trésor de la connaissance la plus haute. Ce n'est ni l'originalité ni l'audace de leurs pensées qui fonde la préséance des Anciens, mais le fait qu'ils ont reçu, d'une manière tout à fait inhabituelle, un don tout à fait inhabituel.

(1) Cf. Saint Thomas d'Aquin, *Summa theologica* I, 47, *Compendium theologiae* I, 102.
(2) Philèbe 16 c 5-9.
(3) Aristoteles und die Vorsokratiker p. 35.
(4) Ménon 81 b 1.
(5) Cours d'histoire de la philosophie. Introduction de 1816.

Mais qu'est-ce que tout cela signifie pour le concept de tradition, que nous essayons de dégager ici? Nous nous sommes interrogés au sujet de l'autorité, c'est-à-dire de la garantie de la tradition. Il est naturel qu'on tourne les yeux vers le commencement de la transmission, vers le premier maillon de la chaîne. Car il ne s'agit de rien d'autre que de savoir comment est fondée, légitimée cette origine, où s'est constituée la tradition tout au début (1). En d'autres termes, la question posée est celle-ci : s'il est inhérent à la tradition que chacun de ceux qui la transmettent, même le premier de la chaîne, ne transmet que ce qu'il a reçu, et qu'il ne peut avoir acquis par ses propres forces, d'où et de quelle manière ce premier-là a-t-il reçu le *tradendum* qui sera désormais transmis? C'est à cette question que répond Platon dans sa phrase sur les Anciens (2). Mais ce qui est essentiel dans sa réponse (car ce qui nous intéresse au premier chef, ce n'est pas d'expliquer Platon lui-même !), c'est qu'elle est dans une large mesure identique à ce que nous dit la théologie chrétienne sur la même question. Considérons les éléments de la définition platonicienne des Anciens : ils sont plus proches du divin que les hommes actuels ; ils sont « meilleurs que nous » (αρείττονες), ce qui paraît signifier plutôt une plus grande plénitude d'être et de vie qu'une supériorité morale ; mais surtout : les Anciens transmettent une connaissance reçue d'une source divine. En considérant l'un après l'autre ces divers éléments, il faut se demander s'il y a vraiment une différence de nature entre cette description platonicienne des Anciens et la définition que donne la théologie chrétienne d'un auteur « inspiré » (au sens propre : l'auteur d'un livre sacré). Ils ont ceci de commun : ils sont les premiers dépositaires d'un θεῖος λόγος, d'une parole divine.

Révélation et Tradition.

Ce qui entre en jeu ici, c'est évidemment ce qu'on appelle d'un autre nom : « Révélation divine ». Je ne puis discuter maintenant ce concept ; ce n'est d'ailleurs pas nécessaire (je ne voudrais quand même pas, en passant, manquer de re-

(1) Il faut rappeler ici la distinction classique entre « tradition constitutive » et « tradition continuative ». Cf. Deneffe, Traditions begriff p. 132 sq.

(2) Cette réponse de Platon a eu une influence durable dans l'Antiquité. Cicéron semble bien se référer à cette idée quand il dit : (*De legibus* II, 27). Ritus familiæ patrumque servare, id est, *quoniam antiquitas proxime accedit ad deos*, a diis quasi traditum religionem tueri.

marquer ceci : ce concept me semble être de ceux qu'on ne devrait pas abandonner aux seuls théologiens ; si l'on entend par « philosophie » ce que Platon et Aristote ont entendu par là, la réflexion philosophique sur la réalité totale du monde ne peut guère se dispenser de se demander au moins (travail difficile et extrêmement exigeant) : sachant tout ce que nous savons du monde et de l'homme, y a-t-il un sens, et lequel, à dire : « Dieu a parlé d'une manière compréhensible pour l'homme »).

Quoi qu'il en soit, on ne peut penser la tradition comme quelque chose de définitif que si l'on accepte en même temps que ce qui y est transmis remonte à une parole divine, à une révélation au sens strict. (A ce point de vue, la définition théologique ordinaire n'a donc pas tort ; elle a tort à un autre point de vue, dont nous dirons un mot tout à l'heure). Reprenons donc : l'idée de tradition est réalisée à l'état pur dans la tradition sacrée ; de plus, le noyau de toute tradition qui peut se rencontrer dans l'histoire est la tradition sacrée dans laquelle une parole divine est gardée présente à travers le temps. Mais d'autre part, celui qui est convaincu qu'il n'y a pas et ne peut y avoir de « parole de Dieu » celui-là doit considérer la tradition non seulement comme quelque chose de provisoire, mais de plus comme n'ayant aucun caractère d'obligation. La tradition ne peut être obligatoire que si son origine est la révélation. Il y a encore une autre condition nécessaire : il faut que l'individu n'aie pas directement d'accès possible à cette révélation, en sorte que les Anciens aient reçu un dépôt auquel les générations suivantes ne puissent avoir part qu'en le recevant des Anciens, en l'entendant de leur bouche. Si l'on reconnaît comme valables ces deux conditions, il faut dire : le caractère d'obligation de la tradition sacrée va aussi loin, aussi profond, que celle de la parole divine.

Cependant il n'est guère possible d'élucider ce caractère d'obligation sans parler du contenu de la tradition. Que sont donc ces *tradita*? On s'attendra évidemment qu'une exigence si absolue, formulée d'une manière si agressive, ne puisse concerner quelque chose d'indifférent. « Croire » quelque chose, faire un acte en quelque sorte si coûteux que de dire tout de bon, malgré l'impossibilité d'une vérification critique : « c'est ainsi » — un acte pareil serait vraiment disproportionné à son objet si cet objet ne concernait pas le centre du monde, le tout de l'existence. Et c'est bien, en fait, ce dont il est question dans la « sagesse des Anciens ». Les Anciens disent, lisons-nous chez Platon : Dieu tient en ses mains le commencement, le milieu et la fin de toutes

choses (1) ; c'est l'esprit qui est souverain sur la totalité du monde (2) ; après les morts, ce qui attend les bons est bien meilleur que ce qui attend les méchants (3) ; l'âme est immortelle. Et nous trouvons chez Aristote, dans sa Métaphysique : « ceux du commencement, les Anciens des Anciens nous ont transmis (παραδέδοται δὲ παρὰ τῶν ἀρχαίων καὶ παμπαλαιῶν) que le divin entoure toute la nature » (4). Bref, la sagesse des Anciens concerne la garantie donnée par les dieux au monde et au salut de l'homme. Elle parle du même sujet que la tradition doctrinale chrétienne, bien que celle-ci le fasse d'une manière entièrement nouvelle. Voilà donc de quelle sorte sont les *tradita* qui sont reçus et retransmis dans une tradition remontant à l'origine d'une révélation divine.

Caractère obligatoire de la tradition.

C'est maintenant que nous pouvons poser la question importante : existe-t-il une obligation de recevoir pour valable et de transmettre pour tel quelque chose qui a été dit et fait « depuis toujours? » Pourquoi, en vertu de quoi y serions-nous obligés? quelle faute commettons-nous quand nous laissons de côté quelque chose de traditionnel pour dire ou pour faire quelque chose de fondamentalement différent? Il faut répondre d'abord qu'il y a naturellement des degrés dans l'obligation, certaines choses peuvent être indispensables pour atteindre un but déterminé, certaines choses peuvent être « convenables » — sans être cependant un devoir absolu. Une nation ne peut conserver son patrimoine culturel que si la jeune génération commence par recevoir ce patrimoine, et cela d'abord sans critique, en répétant seulement ce qui lui est transmis. « L'autorité, l'estime, la confiance et le respect sont les fondements de la transmission d'une culture dans une société donnée, de génération en génération... ; celui qui sape ces sentiments... ébranle le fondement dernier de la culture humaine » (5). L'obligation proclamée ici n'est certes pas mince ; on hésitera cependant à parler d'un devoir absolu envers la tradition culturelle, sans compter que cette première phase où l'on reçoit cette tradition en apprenant et en répétant n'est pas la dernière : chaque

(1) Lois 715 e.
(1 bis) Philèbe 30 d.
(2) Phédon 63 c.
(3) Ménon 81 b.
(4) Métaphysique 1074 b 1.
(5) Alexandre Rüstow : Kulturtradition und Kulturkritik p. 309.

génération s'approprie cette tradition, l'enrichit et l'augmente. On pourrait peut-être dire : la permanence, la continuité, dans la vie d'un peuple, sont déjà en elles-mêmes des valeurs absolues. Mais, premièrement, sauvegarder la continuité, ce n'est pas exactement la même chose que garder un *traditum*. Il n'est même pas impensable que l'on puisse vouloir la continuité sans reconnaître nécessairement pour cela la valeur du contenu de ce qui sera transmis (1). Mais surtout je ne crois pas que dans le domaine purement culturel on puisse trouver le fondement d'une obligation absolue à conserver et transmettre le patrimoine reçu. Seule la cellule centrale de ce qui est reçu et transmis, seule la tradition sacrée, qui est comme nous l'avons dit, le noyau de toute tradition, cela seul, doit obligatoirement être reçu et transmis sans aucun changement. Pourquoi? Ici on peut répondre avec toute précision : parce qu'il est issu d'une source divine, parce que chaque génération humaine en a besoin, qu'aucune génération, aucun individu, si génial soit-il, ne peut rien y ajouter de valable de son propre fond. On ne peut parler de rupture, de perte de la tradition que si ce noyau central cesse d'être transmis.

Du temps de mes grands-parents, il était de « tradition » dans les familles paysannes que le père coupe le pain pour le repas ; et quand il entamait une nouvelle miche, il y faisait le signe de la croix de la pointe de son couteau ; je l'ai souvent vu faire machinalement, ou même à la dérobée ; mais on n'y manquait pas. Tout cela a changé. On ne fait plus guère de ces énormes miches de pain, telles qu'un homme adulte n'était pas de trop pour les couper ; et le pain arrive même souvent de la boulangerie déjà coupé en tranches ; bref, cette belle « tradition » n'existe plus. On peut avoir raison de le regretter. Mais enfin on ne saurait parler, il me semble, de perte de la tradition, que si c'était tout l'ordre familial qui avait été perdu, et surtout ce que signifie le signe de la croix, c'est-à-dire que si l'on avait perdu ce qui est en rapport plus ou moins immédiat avec le *traditum* qui seul, doit absolument être conservé. Quand Gerhard Krüger dit « qu'une ontologie qui a un fondement théologique est dans la tradition », dans celle de Platon et d'Aristote, et que le refus de ce fondement théologique de l'être par la philosophie moderne représente une perte de tradition au sens plénier du mot (2) il a raison

(1) Dans *la Somme théologique*, saint Thomas discute (et tranche négativement) la question. *Utrum lex humana semper sit mutanda, quando occurrit aliquid melius?* (I, II, 97, 2. traité des Lois).

(2) Bedeutung der Tradition pp. 325-327.

d'une manière parfaitement précise. Tant que la volonté de conservation est dirigée de toute son énergie sur ce qui est définitivement à conserver, on peut supporter et digérer un maximum de changements extérieurs, sans qu'il y ait véritablement rupture dans la tradition.

C'est la raison pour laquelle une conscience authentique de la tradition nous rend libres et indépendants envers le conservatisme de ceux qui se prétendent « les gardiens de la tradition » (1). En fait, il peut arriver que ces fameux « tenants de la tradition », parce qu'ils s'en tiennent à des formes historiques, empêchent la véritable transmission de ce qui est valable (et qui ne pourrait être transmis que sous des formes historiques transformées). Et il y a une transmission authentique des traditions essentielles, telle que le simple conservatisme n'est pas même capable de la voir. Sans doute, dans l'ensemble, ce qui importe le moins dans la véritable tradition, c'est ce qu'on appelle couramment « les traditions ».

Ceci ne veut pas dire que dans le domaine social ou culturel le bouleversement soit souhaitable, ni même le goût immodéré des expériences et des réformes. Le noyau du dépôt qu'il faut conserver est trop intimement lié, tient par trop de fils enchevêtrés aux formes concrètes de la vie historique. Et ordinairement un changement extérieur est aussi une menace pour la conservation du noyau — de sorte que celui qui rejette à la légère les traditions extérieures, ou les traite ironiquement, fait quelque chose de dangereux. Et pourtant, surtout en des temps troublés, il me paraît important de bien souligner ceci : la permanence essentielle de l'histoire humaine, et aussi l'unité dernière, fondamentale, de l'humanité peut être conservée à travers tous les changements politiques, techniques, dans les variations des formes extérieures, et cette unité demeure effectivement et se transmet tant que, pour parler comme Platon, le message descendu comme un don des dieux et transmis par les Anciens est toujours reçu à nouveau et transmis pour être encore reçu.

(1) Le moyen âge, qu'on prétend, si injustement, entièrement inféodé à la tradition, a très bien su distinguer entre TRADITION et tradition (p. ex. saint Thomas d'Aquin), comme l'a si bien formulé Jean Rimaud (Thomisme et Méthode. Paris, 1925 p. XXXVII).

On comprend ainsi que d'une part l' « argument d'autorité », c'est-à-dire tiré de la tradition, soit considéré comme la preuve la plus faible possible, alors que d'autre part il est considéré comme le plus fort s'il peut s'appuyer sur une tradition ayant pour origine une révélation. « Licet locus ab auctoritate, quæ fundatur super ratione humana, sit *infirmissimus*, locus tamen ab auctoritate, quæ fundatur super revelatione divine, est *efficacissimus* ». (*Summa theologica* I, 1, 8 ad 2).

Formes historiques de tradition sacrée.

Il faut maintenant se demander où se trouvent effectivement, dans la réalité historique, ce genre de tradition (au sens plénier) et ce genre de *tradita.* Cette question ne veut nullement être une sorte de préambule à un *De vera religione;* mais c'est une question qui demande une réponse empirique : où prétend-on sérieusement, d'une manière qu'il faille prendre au sérieux, qu'est transmis un contenu concernant le tout du monde, le centre de l'existence ; et un contenu qu'on soit obligé d'accepter tel quel, si l'on veut y avoir part. Où trouve-t-on dans le monde quelque chose de tel? J'essaierai de donner trois « lieux » dont le second est un peu moins certain que le premier, tandis que le troisième n'est plus guère qu'une supposition. Cependant il ne me semble pas licite de ne pas l'indiquer.

Premièrement, donc : *la tradition doctrinale chrétienne.* C'est une donnée d'expérience évidente pour tout un chacun ; il n'existe, du moins dans le domaine de la civilisation « occidentale » aucune autre « tradition sacrée », réellement crue, informant la vie, conservée dans une communauté réglée nettement, transmise régulièrement — si ce n'est la tradition doctrinale chrétienne (et peut-être aussi judaïque, mais celle-ci doit être considérée sous plusieurs aspects comme un cas particulier). Et pourtant cette réponse ne suffit pas.

Il me paraît incontestable que les *mythes*, c'est-à-dire les histoires qui se passent entre les dieux et les hommes et que se sont transmises les peuples antérieurs ou extérieurs au christianisme contiennent une authentique « tradition ». Ceci ne vise pas à attribuer aux mythes sans distinction, une valeur quasi absolue, comme l'a fait Léopold Ziegler dans son interprétation bien souvent romantique, et aussi nettement « gnostique » des mythes. Ce que j'ose prétendre ici, c'est seulement ceci : dans le contenu divers et difficilement définissable dans son ensemble, de ce qu'on appelle « la tradition mythique », il y a, à côté de nombreux autres éléments différents, des *tradita* au sens strict. Cela aussi est un « lieu » où se transmet véritablement une tradition sacrée. Cela veut dire qu'il y a dans les mythes des peuples quelque chose que l'on n'atteint pas quand on les définit comme des « poèmes » ; et encore bien moins quand, comme Prümm, on définit le mythe comme « un récit religieux dont on sait parfaitement qu'il a été créé par des hommes et peut par

conséquent toujours être modifié par eux » (1). (Définition qui est déjà clairement contredite par l'attitude de Socrate envers le mythe (2). Pour parler de façon plus claire et positive : il y a dans la tradition mythique antérieure et extérieure au christianisme quelque chose qu'on n'atteint vraiment qu'en y percevant l'écho d'un discours de Dieu ayant eu lieu à l'origine des temps, d'une révélation au sens strict.

L'idée d'un révélation primitive, qui va encore plus loin que ce que dit Platon du message divin confié aux Anciens, a toujours été partie intégrante de la théologie chrétienne. Il est cependant impossible de dire que cette idée ait été bien mise en valeur, bien qu'elle soit un principe fondamental dans la théologie d'école. C'est justement l'objection que nous faisons au concept théologique de tradition, arbitrairement rétréci, qu'on trouve ordinairement : contrairement à ses propres présupposés (théologiques), il n'inclut pas expressément la tradition fondée sur la révélation primitive dont les restes se trouvent dans les mythes des peuples. En le faisant, on pourrait donner un fondement tout nouveau à l'unité et l'homogénéité de toute la tradition humaine : ceci dit en passant. Cela ne serait d'ailleurs rien de nouveau. Je ne citerai que le mot étonnant — et sans doute aussi trop facile à mal interpréter — de saint Augustin, qui écrit à la fin de sa vie dans les Rétractations (3) : « La chose elle-même qui est appelée maintenant « religion chrétienne », existait aussi chez les Anciens, et même elle n'a jamais été absente depuis le commencement du genre humain, jusqu'à ce que le Christ apparût dans la chair : à ce moment-là la vraie religion, qui existait déjà, a commencé à être appelée « religion chrétienne ».

Si j'ai employé les expressions d' « écho », de « restes », cela signifie que dans les mythes les *tradita* ne sont pas conservés à l'état pur et ne sont pas reconnaissables immédiatement sous leur forme authentique. C'est ce que disait Platon, pensant à l'état présent de l'âme, de la statue de marbre du dieu marin Glaukos : ses membres sont mutilés, recouverts de coquillages, de vase et de graviers, « si bien qu'il ressemble plutôt à un monstre qu'à ce qu'il est vraiment » ; « mais nous, nous devons considérer l'essence véritable » (4). Mais quoi qu'il en puisse être de la possibilité de retrouver, dans cet écho, le discours originel (Paul Fried-

(1) Der christliche Glaube und die altheidnische Welt (Leipzig, 1935) I. p. 47.

(2) Cf. p. ex. Gorgias 523 a 1-3, 527 a 5-8.

(3) I, 12. Cf. aussi sur la tradition et la révélation primitives : J. H. Newman, Grammar of assent (Londres, 1892) p. 431.

(4) République 611 d-612 a.

länder dit (1) : les mythes que Platon a trouvés, déjà constitués, sont « un fragment d'une interprétation du monde préexistante », « des fragments d'un grand mythe à demi effacé et dispersé par le temps, qu'il s'agissait de nettoyer, de rattacher, de former à nouveau » ; c'est là une excellente définition des faits ; seulement cette épuration, ce discernement entre le vrai et le faux, c'est justement cela que Platon n'a pu accomplir ; et cette incapacité en ce qui concerne la tradition sacrée est inhérente, j'en suis convaincu, aux conditions de la pensée *préchrétienne*) — de quelque manière, donc, et à quelles conditions cette épuration et ce discernement soient possibles, il est en tout cas impossible de ne pas mentionner la tradition mythique des peuples quand on traite du problème de savoir où l'on peut rencontrer, *de facto*, la tradition sacrée dans l'histoire des hommes.

Mais il y a un troisième lieu, bien qu'il soit encore plus difficile à indiquer avec quelque précision que dans le cas du mythe. Il s'agit de certaines certitudes concernant le centre de l'existence humaine, certitudes qui ne se montrent pas comme telles en elles-mêmes, mais dont la présence et l'action constantes apparaissent dans certaines conditions. Les résultats des recherches de « psychologie des profondeurs » nous autorisent, me semble-t-il, à admettre ce qui suit : Premièrement, il y a des certitudes inconscientes (C. G. Jung les appelle des « intuitions » (2), et aussi des « idées primordiales » (3) qui ont pour objet les données fondamentales de l'existence : le salut, la perte, la faute, le châtiment, le bonheur, l'harmonie ; en second lieu, nous sommes si certains de la vérité de ces certitudes fondamentales, bien qu'elles ne puissent être vérifiées par la raison, que nous organisons en fait notre vie d'après elles et que nous tombons en désaccord avec nous-même si nous essayons de vivre autrement. Et il faut encore dire en troisième lieu : (c'est celui à cause duquel tout ce contexte nous intéresse ici) : il est difficile de considérer ces certitudes fondamentales autrement que comme des *tradita* ; Jung emploie expressément le mot « transmettre » (4). Il faut se représenter cette transmission non pas comme l'enseignement d'une vérité, mais comme un processus de communication plus profondément engagé dans celui de la reproduction et caché dans celui-ci. Comment ces certitudes viennent jusqu'à nous, cela est caché à l'expérience immédiate ; mais le souvenir est capable de remonter

(1) Platon. Berlin - Leipzig, 1928 I. p. 201.
(2) Psychologie und Religion. Zürich - Leipzig, 1940 p. 76.
(3) *Ibid.* p. 93.
(4) *Ibid.*, p. 93.

ce chemin vers son origine, et témoigne ainsi de sa réalité. Je ne mentionne tout ceci qu'avec toutes les réserves indispensables. Il ne faut cependant pas oublier que le concept de *memoria* chez saint Augustin, comme Gilson (1) l'a montré de façon convaincante, ne peut être compris adéquatement qu'à partir de représentations de ce genre. Et Augustin n'a pas seulement conçu la mémoire comme quelque chose de « transpsychologique » (2) mais aussi de supra-individuel, comme une force capable de se perpétuer au-delà de la succession des générations et de ramener des expériences faites par l'humanité au premier matin de son histoire (3).

On pourrait donc résumer ainsi : si l'on demande où trouver la tradition, il faut bien indiquer le « lieu » de ces certitudes inconscientes, lieu qu'il n'est certes pas possible d'éclairer positivement, mais qu'il faut au moins circonscrire et réserver.

Peut-être pourrait-on ajouter d'autres membres à cette triple réponse. On pourrait se demander par exemple si le langage, au lieu d'être un simple véhicule de la tradition, n'est pas lui aussi un *traditum*, une interprétation du monde toujours préexistante à l'individu. Cela mettrait en jeu le problème de l'origine du langage (4) et de son caractère absolu, à la différence des langues artificielles par exemple. Mais je n'ose en dire plus ici.

Le philosophe et la tradition.

Si maintenant, pour finir, nous revenons à la thèse de Pascal que nous citions en commençant, ce qui nous semble le plus étonnant, c'est qu'il n'y soit nulle par expressément question de la philosophie, ou plutôt de ce que la tradition et le *traditum* pourraient signifier pour le philosophe — nous ne considérons pas ici le « philosophe » comme un professionnel, comme le spécialiste d'une certaine discipline universitaire, mais nous comprenons la « philosophie » comme une affaire qui compte parmi les éléments primordiaux, inaliénables de l'existence spirituelle — une affaire qui consiste plus précisément, pour celui qui existe, à diriger avec attention son regard sur tout ce qui arrive, à garder vivace et à méditer la question : qu'en est-il, en dernière analyse, de la réalité dans sa totalité? Manifestement la

(1) Introduction à l'étude de saint Augustin, chap. v p. 137. (2e éd. 1943).
(2) *Ibid.*, p. 139 N. 1
(3) Cf. p. ex. Confessions X, 20.
(4) Dans le Phèdre (244 b 6) Platon dit aussi ceci des Anciens : ils sont οἱ τὰ ὀνόματα τιθέμενοι, ils ont donné et instauré les noms.

théologie n'est pas seule à reposer sur la tradition — pour ne parler que des « sciences », en passant donc sous silence l' « ordre moral » de la vie personnelle et sociale, de même que l'accomplissement de la prière et des actions du culte. Les Arts non plus, nous n'en parlerons pas, bien que le pouvoir qu'ils ont de nous bouleverser et de nous mettre dans un état d'extase vienne de la présence cachée de cette dimension du réel qui nous est ouverte et rendue accessible par la tradition — non pas quelque tradition artistique de forme ou de fond, mais la tradition sacrée elle-même. Il faudrait rappeler ici la phrase de Gœthe : « Tout véritable artiste doit être considéré comme un homme qui veut conserver quelque chose qui est reconnu comme sacré et le perpétuer avec sérieux et réflexion. Mais chaque siècle, à sa manière, tend vers le profane et cherche à rendre vulgaire ce qui est sacré, facile ce qui est difficile, amusant ce qui est sérieux ; il n'y aurait rien à redire à cela si le résultat n'était pas la destruction du sérieux comme de la gaieté » (1).

Considérons donc uniquement le domaine des « sciences » : il est tout de suite évident que c'est à bon droit que l'importance de la tradition est la plus minime dans les sciences d'observation ; tandis que la théologie peut presque se définir comme la science de la tradition, comme l'interprétation des paroles divines transmises par les *tradita*. D'ailleurs la théologie ne peut remplir cette tâche d'interprétation qu'en réfléchissant en même temps à tout ce que nous savons d'autre part sur le monde et sur l'homme ; de ce point de vue, la théologie a aussi un caractère « philosophique ». Il n'y a donc aucune possibilité d'isoler complètement les domaines les uns des autres (comme la thèse de Pascal paraît l'indiquer). Non seulement les progrès continuels dans la connaissance de l'homme et du monde rendent possible, mais en même temps nécessaire, une saisie de plus en plus pure des *tradita* (2) et cela dans un processus historique qui est, comme il est naturel, plein de possibilités de conflits (il suffit de penser au chemin parcouru par la théologie dans l'interprétation du récit de la Création dans la Genèse au cours des cinquante dernières années) ; mais encore, et c'est l'autre face de la médaille, la science, elle aussi, peut profiter de la résistance de la tradition (3), ne serait-ce que parce que

(1) Lettre à Zelter du 18-3-1811.

(2) Cf. Karl Rahner, *Wissenschaft als Konfession. Wort und Wahrheit*, novembre 1945.

(3) « Jamais la tradition n'est uniquement une force antagoniste, retardatrice, elle est toujours à la fois résistance et encouragement. » Th. Litt, Hegels Begriff des « Geistes » und das Problem der Tradition p. 320.

celle-ci oblige à une plus grande prudence ou bien dirige l'attention dans une nouvelle direction. En tout cas il est impossible de dire que les *tradita* sont nécessairement traînés à travers l'histoire comme un poids mort. Au contraire, il faut mettre au nombre des faits les plus importants et aussi les plus excitants de l'histoire des idées d'interprétation des *tradita* en eux-mêmes inmuables, par une théologie vivante, interprétation qui, elle, se transforme à la mesure de notre connaissance croissante de l'Univers.

Mais en ce qui concerne, enfin, la philosophie au sens large comme au sens étroit, celui d'une recherche conduite par une pensée entraînée, disciplinée, suivant des méthodes déterminées, afin de retrouver le sens ultime du réel, les ἀρχαί — il faut dire qu'elle ne prend son sel, le sel de ce qui est existentiellement brûlant, urgent, qu'en incluant la tradition sacrée. C'est ici précisément que la démarche philosophique des grands initiateurs de la métaphysique occidentale manifeste sa force exemplaire, vivante à travers les millénaires. « Intégrer les *tradita* » : ceci signifie un processus extrêmement complexe et différencié, par lequel ce qu'on croit et ce qu'on sait — la différence étant toujours clairement sauvegardée — entrent dans une relation de contrepoint ; nous n'y insisterons pas davantage ici (1).

Sous l'aspect de cette relation, deux choses paraissent caractériser la situation de la philosophie contemporaine. La première est que les *tradita* sont de plus en plus exclus du domaine philosophique. La seconde est que l'on s'effraye également de plus en plus des conséquences de cette exclusion, aussi bien pour la philosophie que pour le style de vie spirituel de l'homme, en général. Je donnerai comme exemple du premier élément la « philosophie scientifique » (par exemple celle de Hans Reichenbach), puis l'aile nihiliste de l'existentialisme. L'autre caractéristique se manifeste de façon moins visible.

Je voudrais conclure ces réflexions sur le concept de tradition par deux citations caractéristiques. L'une est de Karl Jaspers. A propos d'un personnage fort influent de la philosophie contemporaine, il dit : on s'est débarrassé de la

(1) Il faudrait étudier la manière dont, dans le Gorgias, le Phédon, la République, le récit des mythes eschatologiques s'insère dans la progression de la discussion ; quelles implications recèle la phrase d'Aristote selon laquelle la question fondamentale de la métaphysique : « Qu'est-ce que l'être » demande une réponse que Dieu seul possède pleinement. (Métaphysique, 983 a 9). Il faudrait éclairer la structure formelle d'une « philosophie chrétienne » problème extrêmement complexe, comme le montre la discussion en cours depuis plusieurs décades.

substance de la grande « tradition », sans laquelle la philosophie est condamnée inéluctablement à dépérir et à disparaître (1), et le résultat en est « un sérieux qui se vide » (2). L'autre se trouve dans un essai de Gerhard Krüger, intitulé « Histoire et tradition ». « Nous ne vivons plus que grâce à notre manque de logique, qui fait que nous n'avons pas encore fait taire toute tradition... Nous allons vers l'impossibilité radicale d'une existence commune, pourvue de sens, bien que cet aboutissement, personne ne soit capable de se le représenter » (3). Peut-être trouvera-t-on cette formule trop sombre et trop absolue ; peut-être ressemble-t-elle trop aux prédictions de Cassandre. Et pourtant il s'agit d'une déclaration bien précise qu'on ne peut mettre, sans plus s'y attarder, dans la catégorie bien connue des critiques théoriques du présent et des vagues philosophies du « déclin ». La formule de Krüger met l'accent sur le fait que l'unité du genre humain n'a pas son fondement et sa garantie dans l'unanimité de la « volonté de culture », ni dans le respect commun de l'art et des sciences, ni dans l'extension à toute la planète des techniques de communication, ni dans une langue universelle, ni encore moins dans l'organisation internationale de championnats sportifs ; mais que l'unité du genre humain a ses racines dernières dans la communauté de la tradition au sens strict, c'est-à-dire dans la participation commune à la tradition sacrée qui remonte à la parole de Dieu.

JOSEF PIEPER.

(Traduit de l'allemand par Claire Champollion).

(1) K. JASPERS, *Philosophie* (Berlin-Göttinger-Heidelberg, 1948) pp. 267, 269. Mais cette formule ne caractérise qu'un des aspects du concept jaspérien de philosophie.

(2) K. JASPERS ET R. BULTMAM. *Die Frage der Entmythologisierung*, Munich, 1954, p. 12.

(3) P. 28.

L'archéologie de Paris

Ces jours-ci paraît aux Éditions Plon un nouvel ouvrage de Henri-Paul Eydoux Lumières sur la Gaule, *dans lequel l'auteur évoque quelques-uns des chantiers de fouilles en France.*

Nous avons demandé à M. Eydoux d'écrire un article où il résume l'essentiel de son chapitre consacré à l'archéologie de Paris.

Comme l'histoire antique de Paris est difficile à écrire ! Les textes sont des plus rares : une phrase de César en style d'état-major, et quatre siècles plus tard, un commentaire flatteur et poétique de Julien l'Aspostat. C'est un bien maigre bagage littéraire... Reste l'archéologie pour ressusciter le passé et faire l'histoire. Mais elle n'est pas riche, elle non plus, comme nous allons le voir. Il en est ainsi dans les cités qui n'ont cessé, au cours des siècles, de vivre et de lutter intensément, de s'appesantir de civilisation.

Deux monuments gallo-romains ont cependant laissé des restes tangibles : les « arènes de Lutèce » et la grande salle des thermes incluses dans le musée de Cluny. Tous deux valent qu'on s'y attarde.

Les prétendues « arènes » avaient cette particularité d'être tout à la fois amphithéâtre et théâtre ; les gradins formaient un arc en fer à cheval face à une scène. De tels édifices à double usage sont une création originale de l'architecture gallo-romaine, car on ne les rencontre pas dans les autres parties du monde antique, grec ou romain. Qui plus est, cette création se limite au centre et au nord de la Gaule, c'est-à-dire dans les parties de notre territoire où l'influence romaine était la moins profonde. Le monument de Paris était le plus grand du genre. L'architecte Jules Formigé, qui l'a étudié avec une attention passionnée, estime qu'il pouvait recevoir vingt mille personnes assises. Dans son architecture même, il était assez fruste. Bien que de dimensions considérables, il avait été construit au rabais : l'on n'a retrouvé ni mosaïques ni marbres dans les revêtements ou dans les débris de statuaire.

On sait que les « arènes de Lutèce » s'élèvent sur la pente orientale de la montagne Sainte-Geneviève. Il en existait encore des ruines considérables au moyen âge mais celles-ci servirent de carrière de pierres pour la construction de l'enceinte de Paris sous Philippe-Auguste. C'est seulement en 1869 qu'on remit au jour une partie des vestiges ; on reprit les fouilles quinze ans plus tard, mais, entre temps, la rue Monge avait été percée, empiétant irrémédiablement sur toute une partie du monument, dont un tiers seulement est dégagé. De pauvres maisons recouvrent une

partie de l'emplacement faisant aux arènes un décor étriqué de hauts murs. Par surcroît, des restaurateurs frénétiques sont passés par là, façonnant des détails qui n'ont sans doute jamais existé que dans leur imagination. Comme pour ajouter au trouble des visiteurs, on a apposé à l'entrée une belle plaque dont l'inscription est d'une haute fantaisie. En voici le texte : *C'est ici qu'a pris naissance au IIe siècle de notre ère, la vie municipale de Paris. Dix mille personnes pouvaient tenir à l'aise dans les arènes où les joutes nautiques succédaient aux luttes de gladiateurs, les combats de fauves à la représentation des comédies et des drames. Passant, songe, devant ce premier monument de Paris, que la ville du passé est aussi la cité de l'avenir et celle de tes espoirs.*

Savez-vous qui est l'auteur de cette inscription? Jean Paulhan. En quelques lignes, il a accumulé les erreurs et les assertions audacieuses. A ses dires, la vie municipale de Paris a pris naissance dans les arènes. C'est vraiment faire à celles-ci beaucoup d'honneur que de les instituer fonts baptismaux... Les joutes nautiques? C'est une idée depuis longtemps abandonnée que les arènes pouvaient être remplies d'eau et servir de bassin pour des joutes. La date? « IIe siècle », affirme Jean Paulhan en tranchant net dans un vieux débat. « Dix mille personnes »? On n'en sait rien. On aurait souhaité que la littérature et l'archéologie se conjugassent pour établir une inscription tant soit peu exacte...

Combien plus émouvante et plus riche d'évocation est la deuxième ruine gallo-romaine de Paris ! Elle est en plein Paris, à l'angle des boulevards Saint-Michel et Saint-Germain. On y pénètre par le musée de Cluny. C'est une simple salle, dernier vestige de grands thermes, mais d'une majestueuse ampleur (elle a plus de vingt mètres de longueur et quinze de hauteur) et demeurée dans un remarquable état de conservation. Elle a retrouvé toute sa plénitude depuis quelques années, grâce à Jean Trouvelot, architecte en chef des monuments historiques, qui a procédé à sa restauration avec une discrète maîtrise.

Jusqu'à une date toute récente, on ignorait quelle avait été la destination exacte du monument auquel appartenait cette salle. Depuis toujours, on parlait du « Palais de Julien » — ce Julien étant celui auquel l'histoire a donné le sévère qualificatif d' « apostat » et qui fut proclamé empereur à Paris même, en 360. A partir de 1946, furent entreprises des fouilles méthodiques, confiées à Paul-Marie Duval, directeur d'études à l'École des Hautes Études, l'un de nos plus éminents spécialistes de l'histoire de la Gaule. Le chantier resta ouvert pendant dix années consécutives. Le but était triple : compléter le plan du monument dont on ne connaissait qu'une partie ; parallèlement, fixer quelle était sa destination ; enfin, préciser la date de sa construction.

Les fouilles ont permis de retrouver les fondations de dix-sept grandes salles. L'ensemble ne mesurait pas moins de 100 mètres sur 65 ; il s'agissait bien de thermes publics dont la salle demeurée intacte constituait le *frigidarium.* Celle-ci représentait environ le vingt-cinquième de la superficie totale de l'établissement. C'est dire l'ampleur de ces thermes. La date de leur

construction? Paul-Marie Duval a pu la fixer à la dynastie des Sévères (197-235).

Tout en dirigeant les fouilles et en les interprétant avec une méthode sûre, Paul-Marie Duval s'est attaché à résoudre un problème d'iconographie d'un grand intérêt. Les voûtes de la grande salle retombent sur des consoles sculptées qui sont uniques dans l'histoire de l'art antique : elles représentent, en effet, des proues de navires. Que signifiaient donc, dans un tel monument et à Paris même, ces représentations de navires, au demeurant chargés d'armes? Fallait-il voir là des bateaux de guerre armés ou des bateaux marchands chargés d'armes? Je n'entrerai pas ici dans le détail des recherches et des raisonnements qui ont conduit à cette conclusion : il y avait un lien étroit entre les thermes de Paris et les mariniers de la Seine, qui formaient une corporation puissante et agissante ; très vraisemblablement, ces nautes assurèrent la construction des thermes et les consoles en forme de navires seraient un emblème professionnel. Reste à expliquer les armes à bord des bateaux. Sans doute, ne faut-il voir là qu'une vanité de gros marchands, heureux de se faire représenter armés de pied en cap...

A travers ces blocs aux sculptures à moitié effacées, c'est toute une page de l'histoire de Paris qui s'éclaire. Une page fondamentale : celle d'une cité née d'un fleuve et qui fera corps avec lui. Les navires figurant sur les consoles des thermes sont déjà le blason de la future capitale, le prélude du *fluctuat nec mergitur*.



Ces arènes, cette salle des thermes sont des témoins émouvants, mais bien insuffisants comme jalons de l'histoire de Paris. C'est au sous-sol qu'il faut en arracher les bribes et, cependant, dans une ville dont la terre a été constamment bouleversée et qui est figée dans ses constructions et dans ses rues, on ne peut guère faire des fouilles systématiques. Les archéologues doivent travailler au hasard des démolitions et des constructions.

La première grande découverte eut lieu en 1711. Le chapitre de Notre-Dame avait décidé de creuser un caveau sous le chœur de la cathédrale. On mit au jour deux murs appartenant sans doute aux substructions de la basilique mérovingienne jadis élevée à cet emplacement. Dans l'un d'eux, étaient enclavées neuf pierres, qui sont aujourd'hui au musée de Cluny, justement dans la grande salle des thermes. Cette découverte eut un large retentissement et même des savants étrangers, comme Leibnitz, s'y intéressèrent. En effet, les pierres retrouvées appartenaient à une colonne élevée en l'honneur de Jupiter et leurs sculptures représentent un véritable pêle-mêle mythologique. Les divinités des Romains — en l'espèce Jupiter, Vulcain, Mars, Vénus, Castor et Pollux — côtoient les dieux de bonne souche gauloise : un *Tarvos Trigaranus*, taureau escorté de grues ; un *Smertrios*, qui brandissait une massue et devait être un pourfandeur de monstres ; un *Esus*, sorte de dieu bûcheron, avide de sang humain ; un *Cernunnos*, à

la tête parée de bois de cerf, qui devait être un dieu de la fécondité. Ainsi, s'étaient mélangés, dans l'antique Lutèce, les dieux gaulois et romains.

Les grands bouleversements de Paris au XIXe siècle auraient pû être une occasion unique pour l'archéologie ; malheureusement, ce fut en partie une occasion manquée. Un curieux homme avait été engagé pour rechercher les ruines cachées et décelées, recueillir les objets que pouvaient livrer les sols bouleversés. Il s'appelait Théodore Vacquer. Il avait une extraordinaire intuition archéologique et, pendant cinquante ans (il mourut en 1899), il fut partout, sur tous les chantiers, prenant notes et croquis, établissant le plus étonnant et le plus riche bilan du Paris antique. Mais le drame était que Vacquer était solitaire dans son travail, qu'il ne permettait à aucun autre de partager ses découvertes. Il griffonnait des notes, des plans, des relevés, mais ne publiait rien. Cinquante années de trouvailles dans Paris se sont traduites par une masse de papiers, au nombre de dix mille environ, qui sont conservés à la Bibliothèque historique de la Ville de Paris. Beaucoup restent indéchiffrables... Il s'est trouvé heureusement un historien et archéologue de grande valeur, F.-G. de Pachtere, ancien élève de l'École française de Rome pour inventorier les papiers que Vacquer avait accumulés pendant près d'un demi-siècle. Il lui fallut de longues années pour en tirer la substance. Ce fut la base du très beau volume sur *Paris à l'époque gallo-romaine* qui parut en 1912 sous les auspices de la municipalité parisienne. Malheureusement, de Pachtere devait tomber aux Dardanelles, quelques années après.

A la mort de Théodore Vacquer, le préfet de la Seine créa opportunément la « Commission du Vieux-Paris », chargée entre autre, « de suivre au jour le jour les fouilles qui pourraient être entreprises » ; c'est sous son égide qu'un inspecteur des fouilles était désormais appelé à exercer ses fonctions. Si l'administration est lente, elle pratique volontiers la vertu de la pérennité. Jusqu'en 1955, en plus de cinquante ans, on ne compta que quatre inspecteurs des fouilles. Il est vrai que l'institution était quelque peu tombée en léthargie. Aujourd'hui, elle est confiée à un homme jeune et dynamique, Michel Fleury, titulaire, à l'École des Hautes Études, de la chaire d'histoire de Paris qu'a si longtemps et magistralement occupée Marcel Poète.

Ne croyez pas que l'inspection des fouilles de Paris soit un grand service, doté de bureaux, de personnel et de matériel. Hélas ! L'archéologie est toujours parente pauvre. Michel Fleury n'a que deux collaborateurs : un peintre qui travaille au titre de contractuel et un cantonnier de la voie publique. Il est vrai que, lorsque cela est nécessaire, il peut faire appel aux puissants services de la Préfecture de la Seine, de la Ville de Paris et de la Préfecture de Police. Quant aux crédits, ils sont suffisants et ils ont permis, jusqu'à présent, de mener simultanément plusieurs campagnes de fouilles.

***

Survolons maintenant le Paris antique, en indiquant, au moins à grands traits, ce qu'on en connaît grâce aux fouilles. Au moment de la conquête romaine, Lutèce n'est qu'une bourgade cantonnée dans une île de la Seine — la future île de la Cité — et reliée aux rives par deux ponts de bois. Sur la période proprement gauloise de Paris, on ne connaît pas grand chose et on ne peut guère espérer en savoir un jour davantage. Malgré les progrès de la linguistique, on en reste toujours aux hypothèses pour l'origine du nom de *Lutetia* (dont on entrevoit que la forme la plus ancienne a dû être le nom composé de *Loukotekia*, dont le sens n'est pas expliqué pour autant) et même du nom de *Parisii*. Ce sont les monnaies, plus particulièrement celles d'or, bien étudiées aujourd'hui, qui nous fournissent les meilleures indications sur ce peuple des Parisiens. Elles révèlent une technique et un art remarquables, bien expressifs d'une aisance et d'un raffinement réels. Que les Parisiens indépendants aient eu un monnayage d'une telle qualité, cela indique leur richesse. De plus en plus, on est convaincu qu'ils la tenaient des activités fluviales et que les « nautes», armateurs et commerçants, assuraient la fortune de Lutèce dans la Gaule indépendante. Ajoutons que, en marchands avisés, ils développèrent leurs fructueux trafics sous l'occupation romaine. Comme nous l'avons vu, c'est sans doute à eux qu'on peut attribuer la construction des grands thermes.

Sous le haut Empire romain, la ville doit déborder de son île, où elle est trop à l'étroit. Il n'est pas question d'une extension sur la rive droite, alors plaine marécageuse. Par contre, les constructions vont s'étager sur la montagne Sainte-Geneviève, qui se couronnera de grandioses monuments. Une grande voie en forme l'axe nord-sud : c'est l'actuelle rue Saint-Jacques. Les édifices classiques de la civilisation romaine apparaissent harmonieusement groupés.

Ces édifices, on en connaît quelques-uns, grâce aux fouilles. Le plus grand et le plus majestueux couronnait la montagne de Lutèce. C'était le *forum* de la cité, dont nous connaissons le magnifique plan par les relevés de Théodore Vacquer. La construction, qui était rectangulaire et ne mesurait pas moins de 160 mètres sur 100, avait pour axe l'actuelle rue Soufflot et s'étendait entre la rue Saint-Jacques, qui n'est autre que l'antique voie de Lutèce à Orléans, et une voie parallèle, également antique, sur laquelle s'est greffé le boulevard Saint-Michel. Le centre de l'édifice était occupé par une vaste cour bétonnée. A l'ouest, on dégagea un épais soubassement qui devait être le *podium* d'un temple. De l'autre côté, vers la rue Saint-Jacques, s'élevait un autre bâtiment, entouré de colonnes, dans lequel il faut voir une « basilique » — ce lieu abrité où les citoyens venaient traiter leurs affaires mais qui servait également de tribunal, de bourse de commerce et de salle des fêtes. On sait que le *forum* était le cœur de la cité. Connaître le moment où il a été dessiné et réalisé, c'est,

ni plus ni moins avoir l'acte de naissance de la ville. Malheureusement, pour Paris, on reste dans les hypothèses. Les tessons de céramiques et les monnaies — ces repères décisifs de l'archéologie — tendent à prouver que l'édifice de la rue Soufflot n'a pas été entrepris avant la fin du Ier siècle de notre ère. L'aspect général du monument indique même le cours du IIe siècle.

C'est dire que la ville gallo-romaine de la montagne Sainte-Geneviève n'aurait été construite qu'un siècle et demi ou deux siècles après le début de l'occupation romaine. Jusqu'alors, la vie se serait à peu près exclusivement concentrée dans l'île de la Cité, véritable berceau de la ville. Là, devait alors certainement exister un premier *forum*, qui a sans doute subsisté lorsque la ville, débordant le fleuve, s'est établie sur la colline de la rive gauche. Et ce *forum* primitif a dû demeurer comme centre commercial, groupant autour de lui les bureaux et les entrepôts des mariniers, les échoppes des artisans.

Notez bien que cet ensemble monumental de la rue Soufflot a eu une vie relativement éphémère. Les ruines qui ont pu être étudiées conservaient, en effet, les traces d'un violent incendie, correspondant aux premières invasions germaniques du milieu du IIIe siècle. On procéda ensuite à une reconstruction, d'ailleurs peu soignée, où l'on n'hésita pas à remployer des moellons brûlés. Simple sursis, car il semble bien que l'édifice ait été à nouveau détruit vingt-cinq ans après et, dès lors, abandonné. De telles architectures étaient comme le symbole, la consécration d'un empire romain épanoui, confiant dans ses destinées. Elles constituaient, si on peut dire, des architectures politiques. Par là, elles empruntaient à la grandeur du régime mais elles subissaient aussi ses fragilités.

J'ai déjà évoqué les grands thermes qui s'élevaient sur l'emplacement du musée de Cluny. Un second grand établissement balnéaire existait sous le Collège de France. Les deux étaient presque juxtaposés et on pourrait s'en étonner, surtout quand on pense que Lutèce avait seulement quelques milliers d'habitants, si on ne connaissait l'extraordinaire développement des thermes dans les villes romaines. L'établissement du Collège de France a été repéré au cours de travaux de voirie et d'égouts au siècle dernier puis en 1903 et, enfin, en 1935-1936 lors de l'agrandissement du Collège. Au cours de cette dernière période, d'importantes parties antiques furent dégagées, dont des pans de murs de plusieurs mètres de hauteur. On comprend mal pourquoi des témoins aussi vénérables n'ont pas été conservés, au moins dans les caves des nouveaux bâtiments dont ils n'auraient cependant en rien gêné la construction.

Le bon peuple de Paris n'avait pas seulement à sa disposition les « arènes » de Lutèce, mais aussi un cirque (qui se serait élevé sur l'emplacement de la Halle aux vins, où l'on décela d'importants soubassements lors de la construction des entrepôts) et un théâtre, de conception très classique, qui s'élevait sur la rue Racine et une partie du lycée Saint-Louis. C'est en construisant de nouvelles cuisines pour ce lycée qu'on en décela les maigres

restes, suffisants cependant pour permettre de reconstituer le plan de l'établissement. Ce théâtre était, en vérité, de petites dimensions et ne devait pas contenir plus de 3 500 places.

Des temples de Lutèce, on n'a rien retrouvé, hors le soubassement de celui du *forum* et de menus vestiges de celui qui s'élevait sur la colline de Montmartre et qui devait être consacré à Mercure. L'étymologie de « montagne de Mercure » est, pour Montmartre, aujourd'hui admise par les spécialistes au détriment de *Mons Martyrum*, nom attaché à la tradition fort ancienne selon laquelle saint Denis et ses compagnons Rustique et Éleuthère auraient subi la passion sur la célèbre butte. Celle-ci était consacrée à Mercure, dieu gallo-romain populaire. Habitant des hauts lieux, la logique voulait qu'on lui élevât un temple au sommet de Montmartre. C'est de cet édifice qu'on a dû tirer, jadis, les colonnes de marbre et de granit, ainsi que les chapiteaux de marbre blanc, qui ont été réutilisés au revers de la façade et au chœur de la petite église Saint-Pierre, qui s'abrite dans l'ombre démesurée du Sacré-Cœur.

Comme la Lutèce gallo-romaine devait être, à l'époque de son épanouissement, une belle ville ! Elle épousait harmonieusement le paysage dans lequel elle s'inscrivait. Les urbanistes gallo-romains n'avaient pas eu à violenter la nature, ni même à l'assujettir ou à la modeler ainsi qu'ils durent faire pour certaines villes ancrées sur des sites difficiles. La géographie leur était favorable ou, mieux, avaient-ils choisi le lieu parce qu'il se conciliait parfaitement avec leur programme.

Le noyau central restait, comme au temps de l'indépendance gauloise, l'actuelle île de la Cité. Là, c'était le monde des mariniers, des commerçants, des artisans, de tout un menu peuple grouillant, bruyant, se bousculant dans des rues trop étroites, bordées d'échoppes, d'entrepôts, de maisons surpeuplées. Le monde du travail demeurait ainsi cantonné dans son île, entre les deux bras de ce fleuve, qui était en quelque sorte son poumon, son artère nourricière aussi puisqu'il constituait le principal véhicule du commerce. Des berges de la Seine, en regardant vers le nord, on apercevait, au sommet de Montmartre, les colonnes du haut temple qui émergeaient de la verdure. Vers le sud, c'était la vision de la ville noble, si on peut dire, celle des ensembles architecturaux. Au pied de la montagne Sainte-Geneviève se dressaient les façades monumentales des deux grands thermes. Un peu en arrière, encastré dans la colline, le théâtre formait une masse imposante. En couronnement, au point le plus élevé, le *forum* étalait ses puissantes colonnades. Beaucoup plus loin, sur la gauche, on voyait le vaste ovale de l'amphithéâtre. Des rues tracées au cordeau, se coupant à angle droit, quadrillaient la ville. Le tout donnait une impression un peu rigide, empreinte de cette froideur hautaine que Rome conférait à ses cités comme si elle eût voulu en faire des symboles de son hégémonie tout en offrant aux populations un décor grandiose qui les flattât. Rien ne se prêtait mieux que la colline Sainte-Geneviève à supporter ces lourdes architectures, à les dégager aussi par les douces

inclinaisons des pentes qui permettaient d'habiles étagements.

Une œuvre si grandiose ne fut cependant qu'éphémère et, rapidement, l'île de la Cité, qui avait donné naissance à la Lutèce gauloise, allait redevenir, sous les coups des envahisseurs de l'Est, le refuge de la vie parisienne.

La ville — l'île — est alors enfermée dans un rempart, semblable à tous ceux qui entourent les villes gallo-romaines de l'époque. Et, comme en beaucoup d'autres villes menacées, ce sont les pierres arrachées aux beaux monuments qui servent en grande partie à ériger les fortifications. Triste revanche sur l'orgueil romain : devant les impérieuses nécessités de la défense, ces édifices grandioses sont démolis systématiquement et, avec leur ruine, s'efface la puissance qu'ils symbolisaient. On a retrouvé, dans les restes du rempart, des pierres provenant du grand édifice de la rue Soufflot, et aussi des blocs percés dans lesquels s'encastraient les mâts supportant le *velum* des arènes.

Ce rempart a été reconnu sur un grand nombre de points, au cours de différents travaux dans l'île. Il ne suivait pas exactement les rives, d'ailleurs incertaines et mal fixées. Il en était distant de 20 à 35 mètres. La surface habitable avait moins de 500 mètres de longueur et 190 mètres de largeur ; elle représentait environ 8 hectares. C'était peu, en vérité, quand on pense que Trèves, la capitale impériale de l'Occident, s'étendait sur une superficie de près de 300 hectares, que Mayence comptait 120 hectares, Poitiers 50, Sens 25. Il est vrai que, si les Lutéciens avaient lieu de se plaindre, ils pouvaient se consoler en pensant que leur ville n'était pas la seule à subir une affligeante contraction. A la fin du IIIe siècle, le phénomène est général : la plupart des cités qui s'étalaient sur de larges espaces, formant de véritables cités-jardins, s'enferment en des espaces exigus. C'est un grand coup dur porté à l'amour-propre romain, la vanité de grand bourgeois sombrant dans l'étroitesse de quatre murs.

Des invasions qui entraînèrent la disparition du Paris monumental de la rive gauche et le repliement dans l'île de la Cité, on ne sait pas grand chose. Là aussi ce sont les découvertes archéologiques qui viennent compenser le mutisme des textes. Un moyen assez sûr, à cet égard, est fourni par l'inventaire des trésors monétaires. Il est de tous les temps que, lors des menaces extérieures, on cache les monnaies et les objets précieux pour les ravir à l'envie des hordes et les retrouver à la paix revenue.

De nombreux travaux ont été faits à Paris et les dates des monnaies nous fixent sur les périodes d'enfouissement, c'est-à-dire sur le moment des invasions. Celles-ci se placent sous Septime Sévère, de 193 à 203, et entre 251 et 273. La dernière grande découverte monétaire pour le département de la Seine a eu lieu en 1957 dans le sol du cimetière de Thiais, où des ouvriers ont mis au jour une jarre qui était enfouie à une trentaine de centimètres dans le sol. Elle contenait plus de 15 kilos de monnaies représentant environ 3 000 pièces, dont les plus récentes datent de Tetricus le jeune, dont le règne prit fin en 273. Ce trésor, qui a été acheté par le département de la Seine pour figurer au Musée

de l'Ile-de-France, au château de Sceaux, est une preuve supplémentaire des violentes invasions qui ravagèrent Paris à cette époque.

***

On n'a plus l'espoir de retrouver, dans le sous-sol parisien, des restes de monuments importants, mais l'archéologie n'est pas seulement la recherche des grands édifices ; elles se satisfait de trouvailles mineures, de simples indices parfois, qui permettent de reconstituer l'histoire feuillet par feuillet, ligne par ligne.

A cet égard, quelques fouilles intéressantes, ont pu être récemment effectuées. C'est d'abord, en 1957, celle du terrain où s'élevait jadis le bal Bullier, tout près du carrefour de l'Observatoire. La construction d'un grand centre universitaire a nécessité, pour l'établissement des fondations, l'extraction de 50 000 mètres cubes de terre. Michel Fleury a pu intervenir et faire des recherches méthodiques grâce à une équipe de travailleurs imprévus — en l'espèce des détenus de la Santé. Il a dégagé une énorme masse de poteries mélangées à des cendres, à des ossements d'animaux. On pense que c'était là le dépotoir d'un relais, d'une hôtellerie placée à la sortie de Lutèce.

Parallèlement, des fouilles ont été faites sous le Jardin du Luxembourg. Michel Fleury a découvert, non loin de l'arrière de l'École des Mines, un beau fragment d'une aire d'hypocauste. Celui-ci est de date tardive et indique que le site fut occupé plus longtemps qu'on ne pensait. Les envahisseurs avaient déjà déferlé, les grands monuments avaient été abandonnés, et, cependant, des demeures aisées étaient encore construites sur les hauteurs, dans cette zone du Jardin du Luxembourg qui avait toujours été un quartier résidentiel.

Également ces dernières années, des fouilles ont pu être effectuées dans les anciennes nécropoles. Il y en avait jadis deux importantes, extérieures à la ville. L'une est couramment appelée le « cimetière de la rue Pierre-Nicole », du nom de la rue, issue du boulevard de Port-Royal, où l'on a trouvé la plus grande densité de tombes. L'importance du cimetière antique qui s'étendait dans le quartier était telle que le moyen âge en gardait le souvenir et entourait de légendes ce lieu funèbre. Au XIIIe siècle, un grand mausolée s'élevait encore, dans lequel on voulait voir la tombe du géant Isoré, tué par Guillaume-au-court-nez. Les récits des chansons de geste prenaient là le support de ruines antiques, comme il est arrivé souvent. Et la proche rue de la Tombe-Issoire perpétue de nos jours à la fois la légende d'Isoré et le souvenir de la vieille nécropole. De tous temps, des sépultures ont été exhumées mais les découvertes s'accrurent lors des grands travaux du siècle dernier. Tout récemment, Michel Fleury pouvait entreprendre une fouille selon des méthodes rigoureuses grâce à la construction de deux maisons connexes rue Pierre-Nicole. Une centaine de tombes ont été trouvées en place ; les corps avaient été inhumés pour la plupart dans des cercueils de

bois et, dans les sépultures, on trouva un matériel intéressant, notamment en poteries.

La seconde nécropole est celle de Saint-Marcel ; elle s'étendait autour du carrefour des Gobelins, au bourg où le christianisme se développa tout d'abord. Lors du percement des grandes artères, telles que l'avenue des Gobelins, les boulevards de Port-Royal et Saint-Marcel, on découvrit l'ampleur et la densité de ce cimetière, où on avait inhumé pendant une douzaine de siècles. Environ 500 tombes furent mises au jour ; les corps étaient superposés jusqu'à former parfois quatre couches. A la fin de 1956, au cours de travaux de fondation poursuivis boulevard Saint-Marcel à l'angle de la rue des Fossés-Saint-Marcel, on a dégagé 14 sarcophages, datant de l'époque mérovingienne ; cette découverte a permis de constater que, vers l'est, la nécropole s'étendait beaucoup plus loin qu'on ne pensait jusqu'à présent.

C'est dans ce cimetière qu'a été trouvée, en 1877, une borne milliaire du IVe siècle où apparaît pour la première fois la mention *Civitas Parisiorum*, prélude de Paris. Elle avait été creusée pour servir de tombeau. Précisons qu'elle ne désigne pas en l'espèce la cité dans son sens large, c'est-à-dire le territoire occupé par le peuple des Parisiens, mais bel et bien la ville même de Paris, comme cela s'impose pour une borne de distances. L'intérêt de cette pierre réside dans le fait qu'elle est bien datée ; les savantes interprétations que Paul-Marie Duval a pu faire des quatre lignes subsistantes de l'inscription permettent, en effet, de situer l'érection entre 305 et 309. C'est ainsi qu'une borne devenue sépulture constitue en quelque sorte l'acte de baptême de la ville de Paris.

La forme officielle *Civitas Parisiorum* était encore employée à la fin du IVe siècle, mais en même temps, apparaissait l'expression simplifiée *Parisii*, qui fera place elle-même à la forme indéclinable *Parisius*. Au moment où la ville s'enfonçait dans les ténèbres de l'époque mérovingienne, s'affirmait le nom définitif de la future capitale.

Comme on vient de le voir, les découvertes archéologiques dans Paris ont été généralement fortuites. A cet égard, chaque parcelle du sol parisien peut récéler des souvenirs qu'on ne saurait négliger. C'est pourquoi il conviendrait d'instaurer une véritable politique des fouilles. Tout d'abord, il faut faire appliquer la loi : celle de 1941, qui prescrit notamment que les découvertes doivent être obligatoirement signalées au directeur de la circonscription archéologique. A la vérité, la politique la meilleure et la plus efficace est celle de la présence. Michel Fleury et ses deux collaborateurs doivent toujours être sur la brèche, errer au milieu des chantiers ouverts à travers la capitale, descendre dans les excavations faites, ausculter le sous-sol mis à nu. Si une découverte se révèle ou s'annonce, il leur faut tout de suite se mettre au travail, négocier avec les entrepreneurs, obtenir qu'ils réservent provisoirement la portion de terrain à fouiller. On peut toujours tenter de faire appliquer la loi, mais la négociation est préférable. On ne se trouve pas toujours, en effet, devant une découverte, mais seulement devant une *présomption* de découvertes.

Justement, Michel Fleury a un projet important pour établir les prévisions de trouvailles : celui de reporter sur une carte de Paris toutes les découvertes faites jusqu'à présent. Cette carte ferait apparaître, en quelque sorte, les endroits de densité archéologique, ceux où le sous-sol recèle sans doute encore des vestiges. Les architectes-voyers des arrondissements en seraient munis ; ils pourraient alors faire les réserves nécessaires lors de la délivrance des permis de construire et, en tout cas, aviser l'inspection des fouilles des travaux projetés. C'est là un beau projet qui peut donner d'heureux résultats. Malheureusement, son établissement exigerait un important travail, donc un personnel spécialisé que les budgets n'ont point prévu.

Tous les vestiges exhumés du sol de Paris, où se trouvent-ils? Où peut-on les voir? A cette question, on ne peut faire qu'une triste réponse. Les découvertes anciennes ont été, pour la plupart, entreposées dans l'orangerie de l'hôtel Le Peletier, belle demeure de la fin du XVII[e] siècle qui jouxte le musée Carnavalet et abrite aujourd'hui la Bibliothèque historique de la Ville de Paris. Elles sont accumulées dans un entassement chaotique et par surcroît généralement mal identifiées. Au demeurant, le public n'est pas autorisé à les voir. D'autres fragments sont déposés dans les caves du célèbre collège des Bernardins, près de la place Maubert, malencontreusement occupé par une caserne de pompiers. Si l'on veut compléter l'inventaire de l'archéologie parisienne, il faut faire un long périple, qui conduit du musée des Antiquités nationales, à Saint-Germain-en-Laye, à la Bibliothèque nationale, au musée de Cluny aussi, où figure notamment le célèbre « autel » à Jupiter trouvé au XVIII[e] siècle sous Notre-Dame.

Ainsi, notre capitale, si riche d'histoire et de vestiges, n'a-t-elle pas de musée lapidaire. Un projet existe cependant : quand la Bibliothèque historique de la Ville de Paris sera transférée dans le magnifique hôtel Lamoignon, au Marais, à l'angle de la rue des Francs-Bourgeois et de la rue Pavée, alors l'hôtel Le Peletier sera-t-il libéré, permettant l'extension du musée Carnavalet et l'affectation des pièces du rez-de-chaussée à la présentation des vestiges archéologiques.

Mais tous les vestiges ne justifient pas d'avoir leur place dans un musée. Nombre d'entre eux n'ont qu'une valeur purement scientifique et intéressent les seuls spécialistes. Ceux qui ont été mis au jour depuis quelques années sont, par manque de locaux appropriés, entreposés dans des endroits variés et pour le moins surprenants. De nombreuses pièces sont entassées dans des caves de l'hôtel de ville ; d'autres ont trouvé un abri dans une usine des eaux, puis aux abattoirs de Vaugirard. Triste destin d'émouvants fragments de l'histoire... Heureusement cette lamentable situation va prendre fin. En effet, au mois de novembre 1959, le conseil municipal de Paris a adopté un projet « affectant la Rotonde de la Villette à l'inspection des fouilles archéologiques du département de la Seine pour servir de dépôt des pièces mises au jour au cours des travaux ». Quelle heureuse décision ! Ces bribes d'histoires de Paris, ces lambeaux d'un corps antique à tout

jamais enseveli reposeront dans un décor digne des souvenirs évoqués. Car la Rotonde de la Villette qui s'élève place de Stalingrad, est une des œuvres maîtresses de Claude-Nicolas Ledoux, cet architecte de la fin du XVIII[e] siècle dont on reconnaît aujourd'hui — si tardivement — l'extraordinaire talent. Cette rotonde, qui était destinée ni plus ni moins à un bureau d'octroi, faisait partie de la fameuse enceinte des fermiers généraux dont Ledoux voulait faire les *Propylées* de Paris. Elle a connu de tristes abandons : l'incendie sous la Commune, de graves destructions en 1944. On ne savait que faire de ce magnifique bâtiment ; on envisagea de l'aménager en musée de la Résistance, en musée de la batellerie aussi. Enfin, son sauvetage a été décidé au bénéfice de l'archéologie...

Ainsi, s'esquisse aujourd'hui une politique méthodique des fouilles de Paris. Certains peuvent penser qu'il est trop tard. Mais c'est justement parce que les vestiges sont rares qu'ils sont précieux et qu'on ne doit rien laisser perdre de leur témoignage. L'histoire antique de Paris est comme un paysage nocturne dans lequel on erre à tâtons, avec anxiété, en cherchant les moindres lueurs. Certes, que d'occasions perdues ! Que de fouilles livrées à des mains inexpertes ! Que de sites saccagés alors que, béants, ils auraient facilement livré leurs secrets ! Le sous-sol de Paris a été si profondément bouleversé qu'on ne peut plus s'attendre à y faire désormais des découvertes sensationnelles. Mais l'archéologie n'est point cela : elle ne recherche pas de résultats spectaculaires mais elle recueille avec patience les parcelles de l'histoire et les balbutiements des civilisations.

HENRI-PAUL EYDOUX.

Condition du poète, condition de l'homme

« Je ne t'ai rapporté qu'une expérience personnelle et qui m'apparaît extrêmement limitée. » Cette parole de probité ne surprendra point qui connaît déjà René Ménard (1) ; elle sera, pour ceux qui le découvrent à travers *la Condition poétique* (2), une raison profonde de se confier à l'impression première que donne cette voix posée, soucieuse de ne pas parler plus haut que sa pensée, cette voix de « classique », au sens plein du mot, qui élève sans effort la phrase à la sentence, découpée comme une île, comme elle implantée au fort de la roche. « Les plus grands poètes ont leurs rives de silence et s'y laissent aborder. » Ou : « La vraie Poésie ne console de rien. »

C'est ici un homme du XXe siècle, qui partage les incertitudes particulières à un grand nombre d'entre nous. Ils ont vu s'effacer les « deux plus grands foyers de centralisation mentale qu'avait élaborés la culture de l'Occident : la religion chrétienne et l'exercice confiant de la raison. » Autour d'eux s'affairent des masses que « les promesses de la biologie et de la science nucléaire arrachent à leurs consolations et à leurs espérances traditionnelles » et qu'elles « plongent dans une hypnose d'attente d'autant plus insupportable que les processus mentaux de l'immense majorité n'ont qu'à peine évolué. » Comme beaucoup de nos écrivains, encore, René Ménard a le souci de ne pas se séparer des souffrances humaines et de garder l'art à la portée, à la mesure de l'homme, jusqu'à écrire : « Il n'est de poète que des hommes et de leur terre. »

Mais l'expérience du poète intervient aussitôt pour commenter et enrichir une formule qui, mal comprise, deviendrait une intolérable limitation. En lui-même le poète rencontre « les affleurements internes de cet inconnu qu'il a pour vocation de surprendre. » Et l'on songe ici que Valéry, en dépit de ses sarcasmes contre l'inspiration, a bien été obligé de

(1) Je pense en particulier à ce « Carnet secret » qu'ont publié les *Cahiers du Sud*, n° 350 (avril 1959).
(2) Collection « Espoir », Gallimard, 1959.

reconnaître, pour rester fidèle lui aussi à son expérience, que « dans la production de l'œuvre l'action (poétique) vient au contact de l'indéfinissable » (1).

Quel est donc cet « inconnu » ou cet « indéfinissable »? Naturellement, puisqu'il échappe à la connaissance claire, il n'est pas possible de donner à la question une réponse qui participe de l'évidence logique. René Ménard nous offre une formule que l'on aurait tort de prendre pour une métaphore creuse ; il y revient trop souvent pour que le lecteur attentif ne sente point combien elle traduit la conviction vécue de l'auteur : « Toute la Poésie pourrait être dite la reconnaissance par l'esprit humain de la pensée qui s'exprime dans ce que nous appelons ordinairement les choses, et l'image poétique résulte de la coïncidence entre la pensée de l'homme et la pensée des choses... Si le poète a l'intuition que la matière pense, c'est que les choses créées sont elles-mêmes un langage qui précède le langage de l'homme. Ce langage premier exprime le sacré. »

Ce n'est pas d'aujourd'hui que les discussions sur les arts ou sur la poésie remettent la conscience moderne en face du sacré. Mais ce terme admet trop de sens divers pour que l'on puisse le laisser passer sans commentaire. Il s'agit ici d'un sacré immanent à la nature extérieure (2) et à notre nature interne tout aussi bien, du « sacré que l'on peut « avoir en soi », alors que le sacré religieux est extérieur à l'homme. » Toute transcendance est écartée : « L'inspiration n'est pas la grâce. » Ce qu'une autre formule complète : « La poésie ne dépasse pas l'homme. Elle le prouve. » René Ménard tient que « le sacré se résoud lentement dans l'humain. »

N'empêche qu'il dessine ailleurs une perspective dont je ne vois pas qu'elle puisse tenir tout entière à l'intérieur de l'homme et d'une nature constituée de purs « phénomènes » — et c'est d'ailleurs un des plus beaux passages d'un livre qui ne refuse pas l'appel de la grandeur : « Je sens seulement qu'existent, au-delà de la vie, de la mort, des contingences de la satisfaction et de la perpétuation de l'espèce à laquelle j'appartiens, une sorte de grande virtualité éclairante, où tous les pouvoirs de l'esprit et peut-être aussi ses impuissances actuelles, semblent pouvoir se résoudre dans l'unité et la joie. Je l'appelle la Poésie. »

Si, après ce mouvement ascendant, on retourne au travail

(1) *Cours de Poétique*, p. 57.

(2) On se rappelle la formule de Gide dans les *Nourritures terrestres* au temps où la poésie ne l'avait pas encore abandonné à sa juste fossilisation : « Toutes choses sont divinement naturelles. »

du poète, on ne sera pas surpris de voir qu'une part prépondérante y est donnée à l'image, mais (et c'est une des « bonnes actions » de ce livre que d'y insister) à l'image « juste ». Entendons celle qui est « découverte, dévoilée » et qui traduit « un rapport juste entre la pensée de l'homme et la pensée du monde » (1), non celle qui se fabrique dans des rapprochements arbitraires par un exercice qui, avec un peu d'entraînement, ne dépasse pas en difficulté ce qu'était la recherche des rimes.

Joignons à cette probité foncière le respect du « génie de la langue » et des « conventions d'euphonie » qui se fondent, j'imagine, sur ce sens du français. Aucune prosodie n'est plus nécessaire. « L'économie et la parfaite appropriation des vocables rendront à la poésie moderne le pouvoir d'être retenue par la mémoire sans le secours d'une prosodie. » Parlant du langage de René Char, à l'exégèse duquel René Ménard consacre les cinq derniers essais de son volume, il écrit : « Il n'est ni prose ni poème. Distinction qu'il faudra bien un jour effacer, car elle n'a plus grand sens aujourd'hui que les genres s'abolissent en même temps que les catégories mentales qui les justifiaient. »

Ainsi, puissance de liberté, en particulier par la vertu de l'image, la poésie, qui tend « vers l'unité des pouvoirs de l'esprit » et vers l'harmonie de l'homme avec la nature, apparaît comme « la plus grande et peut-être l'ultime chance d'un salut » pour ceux, du moins, qui ne chantent ni les paradis perdus ni les faux paradis humains.

***

J'ai tenu à m'effacer jusqu'ici derrière l'auteur. J'espère lui avoir laissé assez longtemps la parole pour rendre clair qu'ayant soigneusement délimité son propos il l'a rempli jusqu'au bout, et avec une solidité de pensée et d'expression qui achève de donner à ces essais discontinus une unité substantielle. Les questions que je vais lui poser, bien loin de diminuer la portée de son ouvrage, prouveront qu'il est riche en prolongements possibles et, je le pense, inévitables.

On ne peut aborder un problème de création par le dedans, en regardant à l'intérieur de l'esprit créateur, sans déboucher de la psychologie dans ce qu'il faut bien appeler, au grand sens traditionnel du mot, la métaphysique. Je parle plus précisément de métaphysique vivante, d'expérience méta-

(1) Il y aurait ici à séparer le cas des images « archétypiques », imposées par une pression interne. Pression de quelle force? La notion jungienne d' « inconscient collectif » ne saurait satisfaire à son propos.

physique vécue, non des stériles constructions conceptuelles dans lesquelles s'est égarée si souvent la pensée occidentale depuis des siècles. C'est contre ces métaphysiques-là qu'il faut reprendre le projectile d'Antonin Artaud : « Le plus petit acte de création spontanée est un monde plus complexe et plus révélateur qu'une quelconque métaphysique » (1).

Or, reconnaître que le poète surprend en lui de l'inconnu, comprend et traduit une sorte de langage des choses (et c'est là une expérience vécue, même si l'on peut débattre de ce qu'il faut entendre par « choses »), c'est lui reconnaître du même coup une faculté particulière d'audition ou de palpation propre à saisir des réalités obscures mais étrangères à lui, en dehors des opérations particulières à nos sens traditionnels. C'est faire de lui sinon un « voyant », du moins un homme qui déborde son corps et qui, dans cette « sortie », devient capable de communiquer, peut-être de communier, avec un envers du monde sensible.

Là-dessus les formules de René Ménard ne seraient-elles pas plus prudentes que son expérience? Certaines m'inquiètent. La raison pour laquelle je rejette absolument, comme vides et de nature à égarer l'esprit, des devises à la mode comme « l'homme, rien que l'homme », c'est qu'elles n'ont aucun sens tant que l'on n'a pas procédé à un inventaire complet de ce qu'il faut mettre dans le mot « homme ». Et je ne parle pas d'un inventaire « abstrait » qui ne pourrait reposer que sur des notions *a priori*. J'exige, nous avons le droit d'exiger — car ce n'est pas une petite plaisanterie de manuel qui est en question, mais la possession de nous-même et de notre royaume — nous avons donc le droit d'exiger que l'on aille jusqu'au bout de l'expérience humaine, avant de déclarer nos limites atteintes. L'expérience mystique, l'expérience poétique, l'invention (que ce soit celle de la phrase, de la ligne, de la séquence musicale, de la relation mathématique), l'imagination, la vie onirique, tout ce cortège de faces voilées devant lesquelles notre tradition rationaliste préfère tourner les talons, il nous habite, il nous parle à la fois de nous et d'un « dehors » que nous ne voyons pas. Nous ne pouvons le faire taire une fois que nous avons commencé à l'écouter.

(1) *Lettre aux Recteurs des Universités européennes* (*Œuvres complètes*, t. I, p. 258). — Je profite de cette sortie contre une certaine tradition philosophique pour signaler le livre de Georges Vallin, *la Perspective métaphysique* (P.U.F., 1959) dont la publication fera date. Car c'est bien la première fois qu'une thèse de doctorat soutenue en Sorbonne, prend les positions fondamentales de la pensée indienne non comme objet d'études extérieur à elle, mais comme point de départ pour une critique et un dépassement des métaphysiques occidentales.

Et il finit par nous apprendre qu'il n'y a pas d'homme concret qui puisse tenir dans quelque « notion de l'homme » que ce soit. Nous faisons éclater toutes nos mesures.

Il nous arrive de trouver en nous plus que nous. Parlant du poète au travail, René Ménard écrit : « La recherche des vocables appelés à exprimer la Poésie lui fait apprécier ses propres contours et ses pouvoirs réels. Pour lui la Poésie ne fait jamais de miracles. » Je proteste et, toujours avec Antonin Artaud, je m'écrie : « Je crois aux aérolithes mentaux » (1). Et si j'y crois, malgré ma formation première d'universitaire raisonnable, préparé à des « analyses de style » dont je n'ai su reconnaître le caractère dérisoire qu'après de longues années de débats, c'est à la fois pour avoir expérimenté ces tombées de foudre et pour les avoir reconnues, à travers les siècles et les pays, dans des expériences et des œuvres multiples (2).

C'est d'ailleurs l'endurcissement de l'habitude et l'usure de notre étonnement qui nous empêchent seuls d'être sensibles à tout ce que le langage, dès qu'il s'anime, renferme de clartés comparables, sinon aussi fulgurantes. L'homme le plus dénué d'invention qui soit a peut-être été visité, au moins une fois dans sa vie, par cette forme d'inspiration qu'est l'expression vive et nue d'une impulsion profonde. Or je consens que l'inspiration ne soit pas la « grâce » des théologiens (encore que l'on se demande en quoi leurs définitions expriment quelque chose des réalités de la grâce) ; mais ce n'en est pas moins, *sous certaines formes*, une illumination issue du même foyer que l'illumination mystique. La coïncidence fréquente des deux illuminations à travers tous les peuples et les âges est assez significative. J'ai dit « sous certaines formes », car il est trop évident — et nos contemporains le démontrent tous les jours — que l'aérolithe poétique tombe de hauteurs très différentes et qu'à l'occasion il ne parvient au poète qu'à travers les couches viscérales de son subconscient. En discuter demanderait tout un traité, pour lequel nous manquons encore, en Europe, de formulations psychologiques appropriées (3).

(1) *Le Pèse-Nerfs*, p. 90 du t. I des *Œuvres complètes*.

(2) Alors que dans le domaine des arts de la forme la réflexion esthétique s'inspire de plus en plus d'une connaissance qui survole les continents, on reste surpris de l'étroit horizon dans lequel s'enferment d'ordinaire les poètes.

(3) L'Inde en fournirait, mais il y aurait tout un travail à opérer pour nous les rendre accessibles.

*
* *

De même que nous parvenions à la métaphysique, nous sommes en train de buter sur de la théologie. Mieux vaut en faire le sachant que de s'embrouiller dans des demi-notions mal expliquées. Les débats sur le « sacré » qui se sont élevés ces dernières années à propos de la poésie ou des arts plastiques sont faussés par des références plus ou moins inconscientes à des théologies occidentales vieillottes, et qui donnent une interprétation partielle de la tradition chrétienne. Son courant apophatique (1), qu'on le prenne chez Maître Eckhart ou dans la suite des Pères grecs, donne de la transcendance une autre notion (2). La formule de René Ménard que « le sacré religieux est extérieur à l'homme », idée que partagent un grand nombre de nos contemporains, apparaîtrait alors fort compromise. Que serait-ce si nous passions à d'autres traditions religieuses que la chrétienne?

René Ménard me répondrait qu'il a écrit aussi : « Je crois qu'il n'y a chance de progrès que dans l'appétit pour les dieux. » Et je place à côté cet autre texte de lui, plus récent encore (3), qui ne figure donc pas dans ce volume, et qui attribue au surréalisme le « grand mérite » d'avoir rendu sensible « l'absurdité de la condition humaine, si l'homme n'en vient pas à sacraliser le mystère qu'il est à lui-même. » Ces dieux, qui pourraient ne se placer que « dans une suite homothétique aux dimensions humaines », cette « sacralisation » que nous serions appelés à nous conférer, ne m'inspirent pas confiance. Je parle en homme habitué par ses études à revivre les découvertes religieuses de l'humanité : elle n'a pas inventé ses dieux parce qu'elle en avait envie. Par une alternance de tâtonnements obscurs et de brusques lueurs elle a découvert en elle les formes divines qu'elle méritait.

Une religion est un dévoilement ou elle n'est rien. Elle est *vraie* en tant que dévoilement. Ce n'est pas pour rien que le mot grec qui signifie « vérité », *alêthéïa*, exprime, par éty-

(1) Ou « théologie négative », sensible à tout l'incompréhensible et l'inconnaissable de la nature divine.

(2) G. Vallin (*op. cit.*, p. 154) écrit, à propos de Maître Eckhart, « l'opposition dogmatique entre nature et surnature s'efface dans l'intuition de l'omniprésence absolue d'un Infini qui n'est plus bloqué dans sa transcendance... L'intellect métaphysique est lui-même de l'ordre de la « grâce » dans la mesure où il implique un dépassement de la « raison »... en ce sens que la raison est vécue dans le prolongement naturel de l'Intelligence incréée qui se trouve à la racine. »

(3) *Cahiers du Sud*, nº 354, « L'assomption d'André Gaillard. »

mologie, l'action de faire cesser un état caché. Ce sont des contemplatifs, comme il en existe à tous les âges mentaux de l'humanité, qui ont éprouvé le « sacré », immanent à tel lieu ou recélé dans tel acte humain, et qui ont « reconnu » les êtres divins.

D'inconnu en inconnu, la poésie nous entraîne loin. C'est que l'homme s'emmêle à autre chose que l'homme. Pour le savoir il lui suffit d'un regard sans préjugé en plein noir de l'âme. Mais c'est un exercice qu'il n'aime pas, car il a peur du dévoilement profond : il lui est terrible de savoir la vérité sur lui-même. Or il est excellent que la poésie, poussée à fond, le contraigne à ce regard ; mais elle ne suffit naturellement pas à explorer toutes les voies qui se laissent deviner dans la nuit. Si elle peut devenir chez certains exercice spirituel, il serait dangereux de croire qu'elle est cet exercice total et qu'elle ouvre à elle seule l'accès à quelque état que l'on puisse véritablement appeler un « salut ».

***

A ces observations déjà longues, je voudrais en ajouter encore une, car elle rejoint, en passant par le « sacré », une préoccupation technique dont l'importance, j'en ai peur, échappe aujourd'hui à beaucoup de poètes. Je ne souscris absolument pas à l'idée que la poésie peut se passer d'une prosodie et qu'à la limite la distinction entre prose et poème s'effacera. Qu'il soit précisé tout de suite que je n'entends point par *prosodie* notre versification classique qui n'a exploré, et sans méthode, qu'une petite partie du domaine en question ; je parle de la *prosodie* naturelle à une langue donnée — et c'est là matière de science précise.

Sous ce mot de *prosodie* on brouille souvent, j'en ai peur, plusieurs questions. J'en vois deux qui revêtent une importance capitale : celle du rythme, celle de la formule sacrée, disons : du *mantra* (puisque ce mot sanskrit commence à être connu en Europe). La poésie est née de la conjonction du rythme et du *mantra*. Il faut que la pensée occidentale, par suite de son desséchement et de son « provincialisme » ridicule, soit tombée vraiment bas pour qu'elle ait oublié ce qu'un noir africain sait d'instinct, ce qu'un *Kavi* indien possédait par une tradition raffinée.

Tout est rythme dans la nature. La parole ingénue se rythme sous l'effet de l'émotion (ou encore celle-ci brise ce rythme habituel de la phrase que nous oublions souvent de remarquer dans notre propre langue). C'est à mesure que l'on a écrit de la poésie pour l'œil (ce non-sens) que l'on a cessé d'utiliser, pour

lui donner sa force animatrice, sa *dynamis*, les liens précieux du corps et de l'esprit. Savoir placer et mesurer les repos du souffle, distinguer les articulations agréables, ou simplement possibles, de celles qui sont proprement douloureuses (1), associer pour l'oreille les timbres des voyelles (2), c'est un métier, et qui s'apprend. Ce ne sont pas là des procédés seulement mnémotechniques ; ce sont des sources de vibrations qui font participer l'organisme du lecteur aux vibrations organiques du poète, lui-même ouvert aux vibrations cosmiques. C'est le tout de l'être humain qui est mis en marche et rendu à l'harmonie des sphères (3). Se priver du chant, c'est désincarner la poésie. Il ne faudra pas s'étonner ensuite si, devenue fantôme, elle n'éveille qu'un intérêt fantomatique.

Quel jansénisme, transposé de la morale à la réflexion sur les arts, persuade nos contemporains que la délectation artistique est un état « coupable »? La poésie aujourd'hui, dit René Ménard, « n'a pas pour fin première une recherche esthétique », ou encore, vise « bien d'autres fins que l'enchantement et que la séduction ». Sans doute. Mais croit-on par hasard qu'il faudrait l'excuser et qu'elle risquerait le déshonneur si elle visait la beauté et la beauté seule? Croit-on que la contemplation de la beauté abrupte, saisie à son plan naturel, dans l'émerveillement naturel de l'âme, n'a pas, elle aussi, ce caractère de dévoilement d'une réalité transcendante qui fonde une vérité? Qu'il n'y a pas là une révélation pour qui se rend capable de la recevoir? Claudel, qui mâchait dans sa bouche robuste les saveurs cosmiques pêle-mêle avec les souffles divins, n'avait pas ces timidités, lui qui disait : « Une œuvre d'art, formant un monde à part, qui n'est pas du tout le monde de la théologie ou de l'apologétique, a simplement pour objet la délectation du spectateur. »

Refus du chant, refus de la délectation... Attention ! de

(1) C'est avec raison qu'André Spire a mis en lumière ce côté musculaire et gustatif du poème, dans cet excellent traité qui s'appelle *Plaisir poétique et plaisir musculaire* (Corti, 1949).

(2) Le *mantra* joue à la fois de son rythme d'ensemble et des rapports entre la sonorité de ces mots et les sens multiples que chacun recouvre.

(3) Mon texte achevé, je rencontre ce fragment de V. Hugo : « Celui pour qui le vers n'est pas la langue naturelle, celui-là peut être poète, il n'est pas le poète. Le rythme et le nombre, ces mystères de l'équilibre universel, ces lois de l'idéal comme du réel, n'ont pas pour lui le haut caractère de la nécessité. Il s'en passerait volontiers ; la prose, c'est-à-dire l'ordre sans harmonie, lui suffit, et, créateur, il ferait autrement que Dieu. Car lorsqu'on jette un regard sur la création, une sorte de musique mystérieuse apparaît sous cette géométrie splendide ; la nature est une symphonie ; tout y est cadence et mesure ; et l'on pourrait presque dire que Dieu a fait le monde en vers. » *(Tas de pierres.)*

refus en refus la poésie finirait par être « belle comme de la prose ». Elle a déjà connu ce malheur au XVIIIe siècle.

Non, notre siècle qui a tant demandé à la poésie ne peut pas vouloir sa mort. Et nous ne combattrions pas autour d'elle, n'est-ce pas, René Ménard? si nous n'avions pas le plus grand souci de la voir vivre parmi les hommes, messagère par sa seule présence. Qui dit message ne dit pas forcément discours. Un signe, un regard peuvent suffire à l'ange pour se faire entendre, à l'âme recueillie pour entendre. Et la poésie commence dans le silence avant d'être proférée. Mais le geste lui aussi s'épanouit dans le rythme et certain regard peut devenir principe d'harmonie. La parole n'a pas moins de droit : la vibration qui la précède dans le poète lui-même, comment pourra-t-elle en transmettre la qualité si elle ne prolonge pas sa modulation naturelle? C'est portée sur le souffle que la poésie libère à la fois le corps et l'esprit. (1)

GABRIEL GERMAIN.

(1) *P.S.* — Ce texte était remis à *la Table Ronde* quand deux articles parus dans *le Figaro littéraire*, l'un de R. Kanters (23 avril), l'autre de P. Emmanuel (30 avril), se sont attaqués de leur côté aux mêmes questions. Je ne puis relever, et très brièvement, que deux points. La recherche d'un langage qui exprime l'essence des choses correspond peut-être chez nous, comme le dit R. Kanters, à nos antécédents chrétiens, à une théologie du Verbe incarné. Mais la notion de Parole créatrice est bien antérieure au christianisme. Elle est fondamentale dans la pensée égyptienne ; et, dans la tradition sanskrite, c'est le caractère « révélateur » de *vâc*, la Parole, qui fait de la grammaire une science sacrée. Ces concordances décèlent une expérience essentielle à la conscience humaine et qui ne dépend ni des siècles ni des civilisations. P. Emmanuel d'autre part, a raison de montrer le désarroi de la pensée philosophique moderne, la faiblesse de la vie spirituelle ; mais il porte lui-même la peine de cette faiblesse quand il prend la passivité contemplative pour une absence de force. C'est par le *wouwei*, le non-agir, que règne le Tao ; et qui dira que la pensée taoïste en ses beaux jours, inspiratrice de la grande pensée chinoise, ne fut point une puissante libératrice d'énergie? Sortons de la petite mare européenne !

Le cinéma soviétique (1)

Quel est donc ce cinéma russe? Quels sont ses débuts? 1896 et 1897. Les premières manifestations de cette technique nouvelle au temps des tzars sont dues aux sociétés françaises Lumière, Pathé et Gaumont. Les prises de vue du couronnement de Nicolas II et quelques bandes de la vie de la famille impériale à Tsarkoe Selo. Le tzar apparaît sur une toile blanche, le tzar prend un bain, le tzar va à l'église. La première salle de cinéma s'ouvre à Moscou en 1902. Dans le courant de 1907, Saint-Pétersbourg a son premier studio cinématographique. On tourne *Boris Goudounoff* et *Stenka Razine.* Trois sociétés, Khanjonkine, Ermoliev et Haritonof, se lancent dans la production. Entre 1908 et 1912, la production russe se sera considérablement accrue et passe à plus de 100 films en 1913. Déjà le film fait recette. Des productions telles que *Drame à Moscou* (1909), *l'Idiot* (1910), *Passion criminelle* (1913), *Anna Karénine* (1914), *Symphonie de la vie et de la mort* (1914). Toute une pléiade de nouveaux comédiens, Nathalie Lissenko, Véra Kholodnaia, Katiana Pavlova, Ivan Mosjoukine, Nicolas Rimsky, Tamara Karsavina, Ossip Rounitsch, sont parmi les grandes vedettes. Mais c'est Polonsky, Mosjoukine et Rounitsch qui se partagent le titre des « rois de l'écran ».

L'accroissement de la production dans les studios russes correspond à un foisonnement intellectuel, riche et divers. C'est ainsi qu'on voit fleurir le culte du désespoir et de l'érotisme inspiré par les romans d'Artzibatchev, d'Amfiteatrov et Léonov. On se lance dans le futurisme, en imitant les Suédois et les Italiens. La production russe à partir de 1912 se caractérise par une attitude bienveillante des milieux bourgeois qui commencent à s'intéresser au cinéma, jusqu'alors distraction populaire du « bioscop ». Dès les années de la guerre, des jeunes poètes Maiakovsky, Essénine, Block se lancent dans le cinéma et collaborent aux scénari. Les metteurs en scène de talent, Volkoff, Tourjansky, Protazanov, Tchardinine et autres se lancent dans « le grand film » tel *Maria Lusseva, l'Orchidée fatale, la Fille du capitaine, Tarass Boulba, Hadji Mourad* ou *Kamina, l'Enfant du Carnaval, Doubrovsky.* Rountisch, Mosjoukine et Vera Kholodnaia tiennent la tête des affiches. Sur l'avenue Nevski, les Champs-Élysées du Saint-Pétersbourg d'avant-guerre, on voit de longues files attendant de voir leurs héros préférés. Quelques films patriotiques et militaristes

(1) Ce texte de notre collaborateur Victor Alexandrov prolonge l'enquête sur le cinéma qui a été publiée par *la Table Ronde* (nº 149 — mai 1960) sous le titre « *le Livre blanc du cinéma* ».

cèdent bientôt leur place aux sujets tirés de l'histoire et de la littérature.

La révolution de 1917, l'assassinat de Raspoutine, les grèves politiques, les mutineries dans les régiments et l'abdication du tzar, favorisent un nouveau genre de film dans des domaines jusqu'alors interdits : la vie des terroristes et des déportés de Sibérie, les dessous du régime tzariste. Deux films importants nous restent de cette période, *Andrej Kojoukhov* et *Un révolutionnaire.*

Dès la révolution d'octobre, le gouvernement bolchevique prend les rênes de l'organisation du cinéma. Le parti bolchevique a reconnu l'importance du cinéma comme une puissante arme de propagande. Des mesures sont prises pour assurer le contrôle de l'industrie cinématographique par les Soviets ouvriers, mais beaucoup d'acteurs, metteurs en scène, et techniciens partent à l'étranger ainsi que les propriétaires des grands studios de la Russie d'avant la révolution. Pendant plus de trois ans, après la paix honteuse de Brestlitovsk, la Russie va être livrée à la guerre civile, la famine, les épidémies, l'intervention des armées étrangères. Dans les années 1919 et 1920 la production tombe à quelques douze films par an. C'est l'époque où le gros du cinéma russe trouve sa deuxième patrie à Paris et à Berlin. Les acteurs Mosjoukine, Rounitsch, Rimsky, Koline, Lissenko et Kovanko, ainsi que les réalisateurs Volkov, Tourjanky, Strijevsky et autres, s'installent à l'étranger.

Mais des hommes nouveaux les remplacent. Parmi ceux-ci Eisenstein, Alexandrov, Poudovkine, Meyerhold, des jeunes metteurs en scène pleins de talents acquis à la révolution.

Les premiers films importants du nouveau régime tournés entre 1919 et 1920 sont *le Talon de fer* de Gardin, d'après Jacques London et *la Mère,* première adaptation du célèbre roman de Maxime Gorki. Ces films révolutionnaires aux qualités stylistiques et photographiques remarquables, seront le brise-glace de la nouvelle « époque héroïque » du cinéma soviétique. En 1919, le président du Conseil des commissaires du peuple signe le décret de nationalisation du cinéma russe. Dorénavant l'industrie du cinéma sera rattachée aux Commissariat du peuple à l'instruction publique. On retrouve la signification de ce décret dans la fameuse phrase prononcée par Lénine en 1922 :

« De tous les arts, le cinéma est pour nous le plus important. »

La guerre civile terminée, la production des films redémarre progressivement entre 1921 et 1923. Des jeunes talents se profilent sur l'horizon du cinéma soviétique. Ils sont nombreux : Vertov, Gregori Kozintsev, Léonide Trauberg, Serge Youtkévitch, Serge Guérassimov, Vsevolod Poudovkine. En 1923, Serge Eisenstein définit dans une théorie révolutionnaire sa « nouvelle vague » de procédés d'expressions cinématoggraphiques. Le montage de l'attraction et l'attraction par l'image, par une image brutale et violente, une image-choc qui bouleverse le spectateur.

L'âge d'or du cinéma soviétique entre 1922 et 1930 se signale par un accroissement considérable de la production « entre 60

et 100 films par an » et par une centralisation de la production autour des studios des principales républiques soviétiques.

En 1925, Eisenstein étonne le monde par son film, *le Cuirassé Potemkine* consacré à la fameuse mutinerie de l'équipage en rade d'Odessa, suivi par *les Dix Jours qui ébranlèrent le monde* (1927), évocation des journées de la révolution de 1917. L'énorme succès fait d'Eisenstein le premier cinéaste soviétique, mais déjà Eisenstein doit partager les lauriers avec un autre cinéaste d'un talent non moindre, V. Poudovkine et selon l'expression de Léon Moussinac : « Un film d'Eisenstein ressemble à un cri, un film de Poudovkine évoque un chant. »

La Mère, la Fin de Saint-Pétersbourg et *la Tempête sur l'Asie,* trois chefs-d'œuvre inoubliables. Les deux géants du cinéma sont bientôt rejoints par un troisième, Alexandre Dovjenko. En 1929, son film *l'Arsenal* le place au premier rang parmi les grands, *Histoire d'une grève écrasée dans le sang* révèle un tempérament d'un lyrisme extraordinaire. *La Terre* qu'il tourne en 1930, est un poème lyrique, ainsi qu'un message d'espoir. La pléiade des talents se succède. *Le Village du péché* (1927) d'Olga Preobrajenskaia, un drame paysan, ainsi que la première version du *Don paisible* de Cholokhov (1931), Victor Tourine nous donne le *Turksib* (1929), un remarquable documentaire sur la construction de la voie ferrée transasiatique. Protazanov, qui lui, n'a pas quitté le pays, reste un des meilleurs soutiens du nouveau cinéma soviétique. En 1927, il tourne une version du *Quarante et Unième.* A cette époque, Trauberg et Kozintsev nous donnent cette excellente comédie de Gogol, *le Manteau*, aux situations burlesques et aux trouvailles surréalistes. *La Nouvelle Babylone* et *Neiges sanglantes* sont des films sur le commune de Paris et les Dékabristes de 1825.

Avec deux ans de retard, c'est-à-dire en 1931, le film parlant fait son entrée en U.R.S.S. La transition du muet au parlant est lente, lente à tel point qu'en 1933, sur 25 000 installations cinématographiques, à peine 1 000 étaient sonores. La coupure entre le film muet et le film parlant a été très nette et au désavantage du cinéma soviétique. Ce n'est qu'en 1932 que Poudovkine, avec son *Déserteur*, l'histoire d'un ouvrier allemand, qui faisant partie d'une délégation en U.R.S.S., décide de rester dans ce pays. Il comprend finalement qu'il n'a pas le droit de déserter devant le nazisme naissant et rentre en Allemagne. Dans ce film passionnant Poudovkine cherche de nouveaux chemins de la bande sonore et il les trouve.

Des années plus tard, en 1952, j'avais retrouvé Poudovkine au cours d'un séjour en France. Nous passions des heures à parler de l'évolution du film soviétique à cette époque de transition. Malgré les grands films sonores que Poudovkine avait réalisés après 1932, il est resté *le grand maître du muet.* Il serait trop long ici de rapporter nos conversations avec ce grand metteur en scène qui devait mourir un an plus tard, en 1953, sans avoir pu réaliser certains de ses rêves et idées.

Pendant que Poudovkine cherchait ses voies dans le film sonore, Eisenstein était parti aux Amériques. Là il fut en butte

aux pires difficultés. Aucun de ses projets ne se réalisa. Ni *la Vie de Toussaint Louverture*, ni *l'Or* de Cendrars, ni *la Guerre des Mondes*, ni la *Tragédie américaine*, d'après Théodore Dreiser. Désespéré, il partit au Mexique, pour y tourner une vaste fresque de l'histoire mexicaine jusqu'à la Révolution de 1910. De l'énorme masse de négatifs tournés au Mexique, il nous reste un magnifique documentaire, *Tonnerre sur le Mexique*, la *Kermesse funèbre* et *Eisenstein à Mexico.*

Rentré à Moscou, après cet échec au Nouveau Monde, Eisenstein commence les préparations de son film historique : *Alexandre Newski*, un chef-d'œuvre de la cinématographie.

Mais revenons en arrière : la première moitié des années 1930 peut être considérée comme le nouvel « âge d'or » du film russe. En 1931, un film remarquable, inaugure la période du film parlant en ouvrant la voie à certaines conceptions qu'on pourrait appeler classiques de l'utilisation du son. C'est *le Chemin de la vie*, de Nicolas Ekk. La même année, Raizman nous donne *la Terre a soif*, l'épopée de l'irrigation des terres arides de l'Asie centrale. Youtkevitch nous donne en 1932 le *Contre-plan* avec une belle partition de Chostakovitch.

L'année 1934 reste mémorable dans les annales de la cinématographie russe. Vassiliev finit de tourner son *Tchapaiev* épopée d'un héros de la guerre civile. C'est un grand film. Mais il marque aussi le sommet et la fin d'une période où s'épanouit un nouveau classicisme. On peut dire qu'à partir de 1936, la conjoncture politique va influencer de façon décisive le cours du cinéma soviétique. Dorénavant c'est le patron, Staline lui-même, qui donne les directives. Il est vrai qu'on est à la veille du Pacte de Munich et le danger allemand et japonais se précise de plus en plus pour l'U.R.S.S. Le pays commence sa préparation à une guerre future, et le cinéma est mobilisé par le Kremlin. L'orientation du choix des sujets et des thèmes se précise : lutte contre les saboteurs, les espions et les déviationnistes politiques. Nous sommes à la veille des grands procès de Moscou, qui se traduisent aussi par l'engourdissement artistique. La production des films baisse, qualitativement et quantitativement.

La paralysie idéologique frappe les « Grands », comme Eisenstein et Poudovkine, Mayerhold et autres.

Un nouvel académisme morne dicté par les désirs politiques des dirigeants, frappe l'industrie entière. Le Kremlin demande surtout que l'explication des problèmes de la construction socialiste soit traduite dans un langage simple, à la portée des masses ouvrières et paysannes. Des sujets tels que *les Paysans* de Ermler, et la *Carte du Parti* d'Ivan Pyriev, dénoncent les ennemis du régime, tout en oubliant le côté non-propagandiste du film. Mais dans cette période noire du cinéma russe, il y a des éclaircies. C'est le cas de la trilogie de *Maxime* de Kozintzev et Trauberg. *Le Grand Citoyen, les Marins de Cronstadt* de Dzigan, *Au loin, une voile* de Legotshine, *le Professeur Mamlock* de Wolff, et *la Dernière Nuit* de Raizman.

A la veille de la deuxième guerre mondiale, on tourne surtout

les films qui glorifient les grandeurs des exploits historiques : *Lénine en octobre*, *Jacob Sverdlov* de Youtkevitch, *Valéri Tchkalov* de Kalatozov, *Minime et Pojarsky*, dédié aux héros de la lutte contre les Polonais au XVIIIe riècle, et *Souvarov*, l'étonnante carrière du génial adversaire de Napoléon. Ces deux derniers films sont les dernières grandes réalisations de Poudovkine.

En 1939, Vladimir Petrov réalise un remarquable *Pierre le Grand* en deux parties, et, Dovjenko réalise son chef-d'œuvre *Chtchors*, consacré aux héroïques chefs des partisans ukrainiens contre l'envahisseur allemand en 1918.

Marc Donskoï réalise entre 1938 et 1940, une trilogie *l'Enfance de Gorki*, aux admirables séquences, ayant trait à « la terre russe ».

Le 22 juin 1941, la Wehrmacht se lancent à l'assaut de la Russie. Le choc est ressenti dans le pays entier. Le cinéma mobilise ses meilleurs techniciens qui poursuivront l'œuvre de soutien moral et de propagande. Au prix des pires difficultés, les studios des régions envahies et détruites se replient en Asie centrale. On continue à tourner à Alma-Ata. Entre les années 1941 et 1945, à peine cent films de long métrage seront tournés. Quelques-uns de ces titres : *Victoire pour nos armes*, *Pour la défaite de l'ennemi*, *Camarades au front*.

Mais pendant quatre ans, sur tous les fronts, des centaines de cameramen participent à la vie quotidienne d'une gigantesque lutte ; 250 opérateurs répartis sur quelques cent points du front filment ce qu'ils voient. Cet apprentissage sous la pluie des balles ennemies placera le cinéma soviétique en première place du film documentaire.

Au cours de cette époque trouble, notons quelques films qui brillent par leurs qualités exceptionnelles : *Et l'acier fut trempé*, réalisé par Donskoï, d'après le roman d'Ostrowski, et *l'Arc-en-ciel* d'après Vanda Vassilévska. Film impitoyable et glacial, tel que l'envahisseur nazi avait trouvé l'hiver russe.

Notons au passage, *le Tournant décisif* consacré à la bataille de Stalingrad, cette gigantesque partie d'échecs, qui s'était terminée par la défaite d'Hitler.

Une des plus grandes œuvres de cette période de la guerre patriotique, fut le tournage d'*Ivan le Terrible* où nous assistons à l'apothéose du style épique d'Eisenstein, remarquablement interprété par Nicolas Tcherkassov, et dont Staline lui-même corrigea le manuscrit.

La guerre victorieuse est suivie par dix années de guerre froide. Pendant cette période, le cinéma soviétique connaîtra la période la plus sombre de son histoire. Quantitativement, la production décroît à une vingtaine de films entre 1946 et 1948, tombe à 15 en 1951, et à moins de 10 en 1952. La médiocrité des responsables administratifs, la pauvreté des créateurs, donnent naissance à quelques films ternes et ennuyeux, noyés dans des problèmes qui se disent « réalistes ». Les films sont d'une sécheresse ennuyeuse. L'épopée héroïque des années 1930 est reléguée dans les archives et on marche vers l'exhaltation hagiographique.

La Chute de Berlin, colossale épopée en deux parties, terminé

en 1950, est la déification de Staline. Sa momification de son vivant, atteint des sommets qui paraissent ridicules aux spectateurs objectifs.

Dans cette pléiade de grisailleries, quelques éclaircies : *la Bataille de Stalingrad* de Pétrov, *la Rencontre sur l'Elbe* d'Alexandrov. *L'Histoire d'un homme véritable* de Stolper ; *le Troisième Coup* de Savtchenko. *Le Revizor* de Pétrov, d'après Gogol.

Le nouveau cours politique inauguré après la mort de Staline en 1953, donne un nouvel essor à l'industrie cinématographique soviétique. Le cinéma est doté d'une plus grande autonomie, la censure des scénarios s'assouplit et la production s'accroît, à plus de 50 films en 1955, presque 100 en 1957, et 120 en 1959. Les conséquences sont heureuses. Avec *Roméo et Juliette*, ballet transfiguré par l'admirable musique de Prokofiev, et *le Qarante-et-unième* de Gregori Tchoukrai, nous retrouvons le style brillant du film soviétique.

Et quelle surprise pour le spectateur occidental ! La restauration de l'Amour, sinon comme valeur absolue, mais au moins comme force donnant un sens à la vie. *Quand passent les cigognes* de Michel Kalatozov, remporte le Premier Prix au Festival de Cannes en 1957.

Le Don paisible de Cholokhov, réalisé par Guérassimov, est une grande réussite. Ainsi que *le Chemin des tourments* d'Alexis Tolstoï.

Le cinéma soviétique, depuis 1953, est en plein renouveau. Il a retrouvé sa vitalité, sa diversité, et sa vérité. Dans *Journées d'octobre* de Vassiliev, tiré de l'ouvrage de John Reed, *les Dix Jours qui ébranlèrent le monde*, on assiste à un Conseil de Guerre des dirigeants bolcheviques qui est conforme aux faits historiques, présidé par Léon Trotski, en présence de Lénine et de Staline. Ce dernier n'a que la place qu'il détenait à cette époque. Nous voilà enfin en face de la vérité historique dans le cinéma. Le néo-réalisme et néo-romantisme du cinéma russe trouve son apogée dans le chef-d'œuvre du réalisateur et acteur Serge Bondartchouk. Dur, sombre, vigoureux et hardi, le film prendra sa place à côté des chefs-d'œuvre comme *Potemkine* et *La Mère*.

Pour terminer, je ne saurai dire quelle est la fin dernière, le sens final, l'avenir de l'art de la pellicule magique russe, mais je crois avoir quelque peu retracé son passé, et éclairé son présent ; ainsi que ses temps héroïques et ses époques de platitude. Mais le mystère du cinéma soviétique reste dans sa sensibilité et dans toutes ses formes, un stimulant inépuisable. Toutes les thèses politiques qui accompagnent souvent le déroulement de sa pellicule, mises à part, quel énorme combat d'amour, d'art, de croyance dans l'avenir, de piété presque religieuse ; quelle naturelle puissance d'accès à notre âme, ce cinéma russe !...

VICTOR ALEXANDROV.

Hommage à Gabriel Marcel

Raymond Aron. — Je voudrais interroger Gabriel Marcel non pas exactement sur les techniques d'avilissement, mais plutôt sur ce qu'il appelle la civilisation technique et je voudrais rappeler une idée exprimée par lui au début de son livre *les Hommes contre l'humain :* Mes réflexions sur la civilisation actuelle, dit-il, à peu près ne sont pas marginales ; elles ne sont pas des réflexions accidentelles, éloignées du centre de ma pensée ; elles sont la réponse liée à l'essentiel de mon intention philosophique, au monde dans lequel nous sommes.

Il est naturel qu'un philosophe de l'existence réfléchisse sur le monde dans lequel il vit : c'est là un objet privilégié. On pourrait presque dire que les deux axes de sa réflexion sont : l'un la vie dans le monde actuel et l'autre la mort.

Remarquons tout de suite qu'il n'y a là aucune prise de position politique, situant Gabriel Marcel soit à gauche, soit à droite. Il y a des enthousiastes du développement technique à droite et à gauche ; il y a aussi des critiques du développement technique à droite et à gauche.

Dans une précédente séance avec M. Gabriel Marcel, je m'étais risqué à définir sa politique comme celle d'un monarchiste-dreyfusard, ce qui suffisait à indiquer qu'il appartenait d'une certaine façon pleinement à la droite et d'une autre pleinement à la gauche... Ce qui nous met à l'aise pour réfléchir sur sa pensée, je crois, sans nous sentir emportés par les tourbillons de la politique.

Évidemment personne ne peut être contre l'application de la technique à l'organisation du travail. Il est pratiquement dénué de sens de se déclarer hostile au développement de la technique dans l'industrie, cela signifierait qu'on refuse le monde dans lequel nous sommes.

De plus, on ne peut pas être contre le développement technique à notre époque, sans accepter aussi qu'un nombre considérable d'hommes vivent dans la misère.

J'ajoute qu'il y a une autre raison pour laquelle Gabriel Marcel n'est pas hostile à une civilisation technique : c'est qu'elle représente une aventure pleine de grandeur. Il est difficile de dire que

(1) N.D.L.R. Le texte que nous publions ici est le compte rendu d'une séance organisée en l'honneur de Gabriel Marcel — pour son soixante douzième anniversaire — par le « Centre culturel autrichien ». Raymond Aron et Jacques de Bourbon-Busset, qui participaient à cette séance n'ont pas voulu faire des exposés sur la pensée de Gabriel Marcel, mais établir un dialogue sur quelques aspects de sa philosophie.

l'on est contre la découverte de la vérité, et presque impossible de dire qu'on est contre l'organisation productive du travail.

A partir de ces évidences, on pourrait se contenter, pour résoudre le problème, de dire ce qu'on trouve un peu partout : les techniques ne sont jamais en elles-mêmes mauvaises. Après tout, que peut être la technique, sinon l'application rationnelle de moyens pour obtenir certains résultats? S'il y a quelque chose de mauvais, ce ne peut être que le résultat qu'on veut obtenir, les fins qu'on se propose.

En fait, il n'y a pas le seul risque d'une technique mise au service de fins mauvaises, la question qui se pose tient à l'entraînement du progrès, à cette difficulté d'arrêter le dynamisme de l'économie une fois déchaîné, et quel que soit le régime économique, soviétique ou américain ; il y a une espèce de force intrinsèque du développement économique qui risque d'entraîner les hommes au-delà de ce qu'ils veulent, sans qu'on puisse dire qu'il s'agit simplement d'une mauvaise utilisation des moyens puisque c'est le développement lui-même qui paraît animé d'une espèce de vitesse accélérée.

J'entends par là que si vous êtes dans un régime du type américain, fondé sur le primat du consommateur, vous rencontrerez une espèce de publicité passionnelle et obsédante en vue de créer les désirs, pour écouler votre marchandise, quelle que soit la nature de ces désirs et quel que soit le caractère des marchandises.

Si vous êtes dans un système de planification intégrale, vous rencontrerez probablement ou bien une volonté de pousser la consommation au maximum — c'est concevable, mais sans exemple — ou bien une volonté d'avoir le maximum de puissance et il y aura un dynamisme du développement technique de la production en vue de l'accumulation de la puissance, qui sera la contrepartie du dynamisme de la production en vue de la consommation, pour la consommation.

Car par instants, dans le système américain, la consommation devient un besoin du système, pour que le système fonctionne. Le système est au service de la consommation, et d'une certaine façon, la consommation est au service du système... Il n'est pas tellement facile, dans une économie pleinement moderne, comme l'économie américaine, d'éviter cette espèce d'enchaînement de nécessités en un certain sens absurdes, et en un autre sens inévitables.

Deuxième aspect problématique du développement technique ; il nous fait vivre dans un milieu non naturel et presque constamment parmi des objets qui sont déjà des créations du travail humain.

Le sujet est considérable. J'avoue que je n'ai pas de jugement catégorique sur ce point, mais des impressions. Dans les villes américaines que j'aime le plus, comme par exemple New York, je souffre de voir à peine le ciel et, du matin au soir, de vivre à l'intérieur d'un univers artificiel, sous une lumière artificielle. Je dis que je ne suis pas sûr de ces impressions, parce que ce sont des impressions de touriste, et puis ce sentiment d'étrangeté que me donne cet univers ne tient-il pas seulement au fait que je suis en

dehors de chez moi? D'ailleurs, la grande ville qui nous terrifie nous autres voyageurs, n'existe pas pour les New Yorkais, qui vivent dans leur quartier, dans leur petit univers, car New York, exactement comme Paris, est composé de villages...

Mais enfin, je pose la question ; et incontestablement, il y a quelque chose de neuf et d'inquiétant à vivre en dehors du cadre naturel et toujours en contact avec les objets du travail humain. Bien des écrivains américains sont obsédés par la perte de liens intimes entre l'humanité, spécialement l'humanité américaine, et la nature.

Mais ni le dynamisme de la production pour la production, ni la création d'un milieu artificiel, ne sont le point central de la problématique de la technique, vue par Gabriel Marcel. Ce qui dirige sa réflexion c'est plutôt le risque de la contagion de la pensée technique dans des domaines où cette pensée ne doit pas être appliquée ; de là découle ce qu'il a pu appeler « les techniques d'avilissement ».

Les techniques d'avilissement lui paraissent liées à une certaine façon de traiter les hommes comme des objets, et peut-être y voit-il un double risque ; il y a le risque général, que les individus eux-mêmes soient considérés comme des éléments de l'organisation technique (dans la production, dans l'organisation de la production). Et puis, il y a le problème propre des techniques d'avilissement.

Dans le livre qui s'appelle *les Hommes contre l'humain*, il y a une demi-confusion entre la diffusion de la pensée technique en dehors de son domaine et les techniques d'avilissement ; je n'ai pas quant à moi le sentiment que les deux phénomènes soient essentiellement liés.

Le risque de la diffusion de la pensée technique en dehors de son domaine, c'est par exemple de traiter l'homme non plus comme une personne irremplaçable, mais comme un moyen de production. Ce risque existe, mais il me paraît en somme plus faible au XXe siècle qu'au XIXe. Après tout, au XIXe siècle, début de l'industrie, il suffit de relire les descriptions de Karl Marx pour savoir qu'on n'avait pas besoin de psychologie scientifique pour traiter les hommes de manière inhumaine... Aujourd'hui, quand on applique les techniques sociologiques, ou psychologiques, à l'organisation du travail, dans une large mesure on humanise le travail, car on a découvert que le travail humain était plus rentable lorsqu'il était humanisé ; de telle sorte que le danger existe certes, mais qu'il ne me paraît ni central, ni inévitable.

L'autre aspect, c'est que dans *les Hommes contre l'humain*, les techniques d'avilissement me semblent liées à une fanatisation de la conscience, et aussi à une espèce de pensée politique abstraite, qui connaît les réalités humaines mais les traite comme des moyens au service d'une fin théorique et idéologique ; et cela à partir d'un fanatisme abstrait qui marque la volonté de détruire ce qui reste d'humanité chez tous ceux qui sont les victimes de cette organisation.

Que nous ayons assisté à de tels phénomènes au cours de la

dernière guerre et que nous continuions à assister à des phénomènes de cet ordre dans tel ou tel point du monde, il est difficile d'en douter. Mais il ne me paraît pas évident qu'il y ait un lien — ni étroit, ni nécessaire — entre la technique, la technisation du travail, une pensée rationnelle appliquée à l'organisation des sociétés, et les techniques d'avilissement.

C'est là-dessus que je voudrais terminer, en demandant à Gabriel Marcel jusqu'à quel point il admet l'esquisse d'analyse que j'ai présentée et comment il jugerait lui-même de ce lien qu'il était tenté d'établir il y a une quinzaine d'années entre ces deux phénomènes, dont chacun est pensable, mais qui ne sont peut-être pas inséparables?

M. Gabriel Marcel. — Je tiens d'abord à dire à quel point je suis d'accord avec tout ce que vous avez dit dans la première partie de votre exposé. Je tiens d'autant plus à l'affirmer que dans ce même livre, *les Hommes contre l'humain* certains textes auraient pu donner à penser que j'avais tendance à condamner les techniques, ce qui me paraîtrait tout à fait absurde. Vous avez d'ailleurs constaté que dans un ouvrage postérieur de quelques années, il y a une sorte de recul ; des amis, un ami en particulier, m'avaient mis en garde contre ce danger et je me suis parfaitement rendu compte qu'il avait raison ; sur ce point, je suis donc prêt à reconnaître exactement ce que vous avez dit. Je l'ai exprimé en disant :

« La technique est un fardeau dont l'homme a chargé ses épaules, il n'est pas question pour lui de le déposer. Il ne pourrait le faire, d'ailleurs, sans une régression effrayante, sans redescendre au-dessous du point de départ. »

Par conséquent, je suis d'accord avec vous. Je dirai aussi que selon moi, ça ne souffre pas la discussion. Il y a un certain « gandhisme » qui a pu à un certain moment se répandre plus ou moins — dans les salons plutôt qu'ailleurs —, et qui me paraît une absurdité.

Maintenant, sur ce que vous avez dit ensuite — et là encore je serais assez disposé à vous donner raison — je crois qu'il faudrait se replacer dans l'atmosphère où j'étais lorsque j'ai écrit cet essai sur les techniques d'avilissement.

J'étais prodigieusement impressionné par ce que nous venions de découvrir au sujet des camps d'extermination. J'étais en particulier horrifié par cette découverte que des êtres avaient pu vraiment s'attacher à avilir d'autres êtres et qu'ils avaient vu dans cet avilissement une fin à poursuivre... Ceci a été vrai aussi dans les camps russes, mais à mon avis pas au même degré que dans les camps allemands, il y a eu une différence, une nuance. Et alors, j'ai procédé comme je le fais assez souvent, c'est-à-dire par une sorte de diffusion de la réflexion...

Je me suis dit : au fond, voilà des techniques d'avilissement, celles des camps d'extermination, mais est-ce qu'il n'y en a pas d'autres?

Et il y a en particulier une technique d'avilissement qui m'est apparue, dont vous n'avez pas parlé et qui pour moi reste tout de même quelque chose d'essentiel et qui n'est pas uniquement ce

que vous avez défini à la fin de votre exposé, c'est la manipulation des consciences. Je pense à la propagande. La réflexion sur la propagande a joué pour moi un rôle extrêmement considérable. La manipulation des consciences telle que nous l'avons vue se développer dans les pays totalitaires, il faut bien reconnaître qu'elle existe aussi ailleurs et qu'il y a un danger permanent qu'elle ne se généralise.

Et là, j'abordais les moyens techniques par lesquels cette propagande peut s'exercer, la portée, le rôle que peuvent jouer la radio, le cinéma et probablement la télévision mais à ce moment-là elle n'était pas très développée et je ne m'en étais pas encore préoccupé. Et je me posais alors un nouveau problème.

Je me disais : il n'est pas question de prétendre que la radio ou le cinéma pris en eux-mêmes constituent des techniques d'avilissement, mais est-ce qu'ils ne mettent pas l'homme dans une situation exposée? Est-ce qu'ils ne risquent pas d'entraîner pour l'homme un certain état de dégradation? Encore une fois, pour moi il s'agit d'un risque ; c'est uniquement sur ce plan-là qu'on doit se placer.

Quand on voit, au Canada ou aux États-Unis, le rôle absolument incroyable que joue maintenant la télévision, on ne peut pas ne pas penser que, quelles que soient les intentions de ceux qui disposent de ces moyens, il y a là un danger extraordinaire d'avilissement... On ne peut pas du tout dire que cet avilissement soit voulu, bien sûr, ce n'est pas du tout comparable à ce qui se passait avec les tortionnaires que j'évoquais tout à l'heure, ou plus exactement, cet avilissement n'est pas prémédité, il n'est même pas pensé, mais n'y a-t-il pas tout de même quelque chose qui va dans cette direction?

Alors, je vous renvoie la balle et je vous dis : est-ce que vous ne croyez pas que nous sommes là en présence de quelque chose qui d'abord est tout à fait nouveau, qui n'a plus aucune espèce de rapport avec ce que vous évoquiez à propos des débuts de l'industrialisation au XIX[e] siècle ; nous sommes en présence ici d'une question qui relève vraiment de la pensée existentielle, car il ne s'agit pas, encore une fois, des corollaires qu'il est possible de tirer des techniques considérées en elles-mêmes.

D'abord, je le répète, je ne crois pas que l'on puisse considérer les techniques en elles-mêmes, ça n'a aucun sens ; les techniques n'ont pas de sens « *en soi* » et j'ai ajouté : « Si elles ont un en soi, il faudra dire que cet en soi est bon », pour la raison que vous avez dite et dans la mesure où ce sont des applications de la raison... c'est un mot dont nous ne nous servons plus très volontiers, mais qui garde tout de même une certaine signification. Ce qui importe, c'est la situation dans laquelle se trouvent placés les hommes qui sont exposés à ces techniques.

Et j'étais arrivé alors à un autre type de considérations. J'étais arrivé à faire une distinction qui continue à me paraître extrêmement importante entre l'usager et celui qui contribue si faiblement que ce soit au perfectionnement de la technique, et je disais : ces gens-là sont sauvés, parce que dans la mesure où la technique implique une certaine mise en jeu de la puissance créatrice de l'indi-

vidu, je crois qu'elle est alors absolument bonne. Mais c'est très différent là où nous avons affaire aux usagers de la technique... ce sont les usagers de la technique qui m'inquiètent, parce que je crois que le cinéma, la radio, tendent presque inévitablement à encourager une certaine paresse de l'esprit, et je crois que la paresse de l'esprit va dans le sens de l'avilissement.

. . . .

M. de Bourbon-Busset. — Je serai court, mais je serai très indiscret. Je n'ai pas de scrupule à entamer un dialogue avec vous, car je crois que l'on peut dire que vous êtes, par définition, l'homme du dialogue. Il n'est pas commun qu'un philosophe — et j'en appelle aux philosophes qui sont dans cette salle — soit compositeur de musique et encore moins qu'il soit également dramaturge et je me demande si ces activités diverses qui caractérisent Gabriel Marcel, ne tiennent pas justement à ce désir de communiquer avec les autres êtres. D'autre part Gabriel Marcel a défini l'Européen comme l'homme du dialogue. Cette notion de dialogue paraît donc chez lui, fondamentale.

Je pense que cette caractéristique de Gabriel Marcel tient à une raison profonde, personnelle, douloureuse, qu'il a eu le courage d'exprimer, ce qui est rare pour un homme public. Pour une fois, nous avons un témoignage direct d'un homme sur cette partie intime de lui-même, sur cette expérience intime qui, probablement, a fait le fond de sa pensée.

Je voudrais vous lire un passage de son dernier livre *Présence et Immortalité* :

« Je n'hésite pas à dire que ma vie tout court et la vie même de mon esprit se sont développées sous le signe de la mort d'autrui, et là est la lointaine origine de la controverse qui devait me mettre aux prises avec Léon Brunschwig au Congrès de philosophie en 1937, lorsqu'il me reprocha d'accorder plus d'importance à ma propre mort que lui n'en attribuait à la sienne ; je lui répondis sans hésiter : « Ce qui compte, ce n'est ni ma mort, ni la vôtre, c'est celle de qui nous aimons. »

« En d'autres termes, le problème, le seul problème essentiel, il est posé par le conflit de l'amour et de la mort. S'il y a en moi une certitude inébranlable, c'est qu'un monde déserté par l'amour ne peut que s'engloutir dans la mort, mais c'est aussi que là où l'amour subsiste, là où il triomphe de tout ce qui tend à le dégrader, la mort ne peut pas ne pas être en définitive vaincue ! » *(Applaudissements.)*

Voilà je crois, un texte tout à fait essentiel et je voudrais justement demander à Gabriel Marcel s'il le pense, comme moi.

M. Gabriel Marcel. — Vous avez parfaitement raison. On trouverait finalement des textes qui corroborent exactement celui-là.

Est-ce qu'au moment où j'écrivais *l'Iconoclaste* je me rendais compte que c'était à ce point le centre de ma pensée? Peut-être

ne me suis-je pas exprimé de façon assez explicite, mais c'était là comme une invasion en moi, ou un avertissement.

C'est d'autant plus important...

M. de Bourbon-Busset. — C'est d'autant plus important que par une sorte de paradoxe de notre époque, au moment où on ne croit plus beaucoup à la survie, à l'immortalité de l'âme, on attache aussi beaucoup moins d'importance à la vie humaine. Ce devrait être l'inverse. Il semble que si l'on ne croit pas à une autre vie, on devrait considérer la vie terrestre comme ayant un prix énorme et respecter la vie d'autrui au maximum.

Or, c'est le paradoxe de notre siècle que d'avoir uni à une faible croyance dans la survie, l'extermination en masse...

Je voudrais savoir si Gabriel Marcel est d'accord sur ce diagnostic.

M. Gabriel Marcel. — Pleinement. C'est un paradoxe que je crois avoir mis en lumière. Je crois avoir dit exactement cela. C'est une chose qui me frappe énormément, car logiquement si l'on ne croit pas en l'autre vie, on devrait considérer cette vie-ci comme quelque chose d'infiniment précieux. Eh bien, il est sûr que le développement a été inverse, et il faudrait se demander comment cela se fait.

Je pense du reste qu'il est très difficile de donner une réponse unique et globale à cette question, mais il me semble tout de même que c'est assez compréhensible.

Au fond, c'est une contradiction qui m'a frappé souvent dans la pensée de Sartre : une sorte d'opposition extrêmement bizarre entre une absolutisation de l'homme, de ce que veut l'homme, et puis une espèce de dérision complète...

Peut-être y aurait-il une explication sur le plan religieux : à partir du moment où l'homme n'est plus conçu comme image de Dieu, il est certain qu'il devient quelque chose qui n'a plus de valeur, ou du moins on peut concevoir qu'il devienne quelque chose qui n'a plus de valeur ; on peut le concevoir, mais il pourrait aussi en être autrement. Il pourrait y avoir et il y a eu, des tentatives dans l'autre sens : une espèce d'exaltation de la vie humaine. Mais là, il faudrait voir comment cela s'est produit. Il faudrait renoncer tout à fait à toute vue panoramique, il faudrait étudier les cas particuliers, étudier Nietzsche.

M. de Bourbon-Busset. — On peut peut-être aussi dire — point de vue tout à fait contraire — que l'homme a le sentiment qu'il vit pour se survivre en dehors de toute considération religieuse. Le désir de procréation, ou bien l'acharnement que les savants ou les artistes mettent à ce qu'ils appellent « leur œuvre » sont probablement les formes de cet instinct presque inconscient de survie.

M. Gabriel Marcel. — Ceci est plus vrai, je crois, pour l'œuvre de l'artiste que pour la procréation, voyez-vous. J'ai beaucoup réfléchi à cela, en particulier lorsque j'ai écrit mon *Essai sur la Paternité* (dans *Homo Viator*), et je crois que l'homme a de moins

en moins le sentiment qu'il donne la vie, en d'autres termes, que la vie est un don.

D'où cet extraordinaire renversement des rapports entre enfants et parents. Les parents sentent qu'ils sont de trop.

C'est un fait d'une importance capitale, pour ainsi dire caractéristique. Il faudrait voir ce qui se passe.

Je ne crois pas qu'il y ait cette sorte de mauvaise conscience, mais je ne crois pas non plus qu'on ait encore l'impression que la vie est un don, quelque chose de précieux, et que l'enfant doit être d'une certaine manière reconnaissant à celui qui la lui a donnée, ce qui nous paraît maintenant à nous-mêmes presque absurde, même si nous ne partageons pas complètement cette conception dépravatrice de la vie.

M. DE BOURBON-BUSSET. — Je ne suis pas de votre avis, parce que ce renversement des rapports entre parents et enfants tient plutôt à une certaine coquetterie bien maladroite, non pas des vieux, mais disons des « mûrs », à vouloir paraître des jeunes. Et là, je verrais peut-être une influence des fameuses techniques avilissantes dont vous parliez tout à l'heure. Vous n'avez qu'à regarder la publicité : vous voyez toujours un jeune ménage dans une voiture découverte. A cinquante ans, tout le monde veut avoir l'air d'en voir trente, et très rapidement on en vient à vouloir, auprès d'enfants de quinze ans, paraître aussi jeunes qu'eux... et d'ailleurs dans une de vos pièces, vous avez montré, de manière fort spirituelle, combien cette sorte de démagogie, cette course à la jeunesse de gens qui ne le sont plus tout à fait, avait un caractère puéril, et était même démoralisante pour les jeunes...

M. GABRIEL MARCEL. — Je crois que c'est assez vrai. Mais je ne pense pas que cela coïncide avec ce que je disais. Je parlais de quelque chose de beaucoup plus profondément senti. Il y a tout de même une sorte de dévaluation générale de la vie. Et je crois que nous ne nous éloignons pas tellement de notre sujet, parce qu'une dévaluation de la vie est liée à la dévaluation de la mort...

M. DE BOURBON-BUSSET. — Il est évident que l'extermination en masse est aussi due à une disqualification du destin individuel, du destin personnel. Il est évident qu'il est difficile de parler de la vocation personnelle d'un être quand il se trouve confondu dans un massacre portant sur des milliers d'êtres.

M. GABRIEL MARCEL. — Il y a là vraiment une déshumanisation.

M. DE BOURBON-BUSSET. — C'est maintenant que je vais devenir tout à fait indiscret. J'ai parlé tout à l'heure de dialogue, et du désir de communication qui vraiment se plaçait au centre de votre œuvre. Je ne crois pas me tromper en disant que ce désir de communication, vous l'avez non seulement avec les vivants, mais avec les morts ; et là, je fais allusion à l'intérêt que vous n'avez cessé de porter à ce qu'on appelle les sciences métapsychiques, à toutes ces recherches qui visent à établir une communication

entre les vivants et les morts. Et si vous le permettez, je voudrais vous demander de dire quelques mots sur ce sujet.

M. GABRIEL MARCEL. — C'est un sujet très difficile, évidemment... Ce sont des choses auxquelles je me suis toujours intéressé, et même de manière particulière à un moment donné, parce que j'ai fait une expérience qui a duré quelques mois.

Ça ne veut pas dire que j'aie jamais souscrit à un spiritisme qui m'apparaît comme un type de pensée dégradée ; mais je reste persuadé qu'il y a des témoignages authentiques, des expériences à prendre au sérieux.

Je pense donc que là une certaine expérience de la présence de l'être aimé est même d'un grand prix. Ce ne sont que des indices, mais des indices qui peuvent avoir un très grand sens, une valeur décisive dans le contexte de certaines études.

Tirer de là des généralisations me paraît toujours extraordinairement dangereux ; je m'en garderai.

Ce qui est important, c'est que dans une vie déracinée puisse fleurir, dans des conditions à peu près imprévisibles, cette sorte d'assurance de l'invisible... Pour moi, c'est quelque chose que je crois, c'est quelque chose que je reconnais chaque fois que j'en ai l'occasion avec une espèce de bonheur. Ceci, j'ose l'affirmer, et aucun amour-propre, aucun respect humain ne m'empêchera de le faire. Mais je le répète, je n'en suis pas au point où il serait possible d'en tirer quoi que ce soit qui ressemble à une preuve... Cela c'est autre chose.

J'irais presque jusqu'à dire que ce n'est pas possible, et que cette impossibilité est peut-être liée aux conditions de l'existence humaine, auxquelles nous avons toujours à nous référer. Et je pense que toute philosophie qui fait abstraction de ces phénomènes, qui ne les reconnaît pas, élude un problème capital.

Vous parliez de Bergson, Bergson a eu l'immense mérite de reconnaître l'importance de tout cela. Très peu l'ont suivi ; sur ce point, comme sur d'autres, sa postérité a été réduite. Il y a quelques exceptions que je pourrais citer, mais dans la philosophie contemporaine, extrêmement peu...

J'ai écrit dans *la Revue de Métaphysique et de Morale*, peu après la fin de la guerre, un article dont je pensais qu'il allait m'attirer des lettres de protestation, peut-être même des injures ; je dois dire qu'il est tombé comme un galet au fond d'un étang. Cet article consistait précisément à dire : il y a un devoir impératif pour le philosophe, de prendre toutes ces choses en considération, c'est de renoncer à cette sorte d'attitude dédaigneuse qui est souvent liée, au fond, à beaucoup de prétention et à une certaine lâcheté. Voilà ce que je voulais dire.

Les romans

JULIEN GREEN : CHAQUE HOMME DANS SA NUIT (1).

« Il n'y a de vérité ni d'absolu que dans l'invisible », écrivait Julien Green dans le troisième tome de son *Journal*. La quête, l'évocation de l'invisible, voilà ce qui hante depuis qu'il écrit l'auteur du *Visionnaire*. C'est l'invisible, toujours présent, qui donne à son art patient, méticuleux et réaliste par le détail (Julien Green décrit toujours avec une précision frappante et significative ses personnages et les lieux où ils se meuvent), une dimension quasi métaphysique : ces romans qui décrivent avec un soin scrupuleux ce qu'on appelle l'apparence, débouchent de la façon la plus modeste et la plus insidieuse sur un au-delà difficile à définir. On a pu croire, à la lecture de ses premiers romans (et c'était les lire mal) que le dessein de Julien Green était de peindre des mœurs provinciales (mais on s'apercevait vite que sa province était étrange), d'animer des conflits psychologiques (mais la psychologie greenienne avait de quoi surprendre un psychologue de profession), d'étudier un caractère (mais le trait marquant de ses héros est justement de n'avoir pas de caractère au sens classique du terme). Les mœurs provinciales, les conflits psychologiques, la peinture d'un caractère? Autant de miroirs aux alouettes, si l'on peut dire. Autant d'intermédiaires à l'aide desquels Julien Green nous transmet sa vision du monde — vision qui est celle d'un poète, d'un poète qui trouve son expression la plus naturelle dans la forme romanesque. Et le poète chez Julien Green est poète de l'invisible.

Moïra avait déjà laissé pressentir quel était le nom de l'invisible pour Green. Ses précédents romans lui donnaient une coloration nocturne (la nuit a toujours été l'heure favorite des héros greeniens) : l'invisible, c'était l'autre versant, quand le jour bascule dans la nuit, quand la clarté de la conscience cède la place aux brumes de l'inconscient. Qu'on se rappelle *Minuit* et M. Edme, être nocturne qui ne trouve son plein épanouissement spirituel que dans la nuit. Celle-ci étant pour lui la « pulsation de l'invisible ». Qu'on se souvienne de l'extase nocturne de M. Edme, anéantissement où il se perdait dans une sorte d'absolu.

Depuis, *Minuit*, qui date de 1936, l'itinéraire de Julien Green a été, comme celui du héros de son dernier roman, un cheminement, à travers la nuit, vers la clarté, très exactement vers Dieu. On a vu, à travers son *Journal*, le romancier devenir de plus en plus

(1) Édition Plon.

religieux. Devenir? Le terme n'est pas exact. N'oublions pas que sous le pseudonyme de Théophile Delaporte, il écrivait en 1924 un *Pamphlet contre les catholiques de France*, pamphlet virulent contre un certain conformisme religieux, contre une certaine tiédeur confortable de la foi. « Si l'on croyait ces choses... il y avait de quoi perdre la raison. Wilfred les croyait, tout le monde croyait dans l'église, mais personne ne bougeait, personne ne criait d'étonnement, de bonheur ou d'effroi, c'était le miracle habituel. » Julien Green écrit ces lignes dans son dernier roman, à propos du miracle de l'hostie mais elles auraient pu être écrites par Théophile Delaporte. Peut-être serait-il utile de lire *Chaque homme dans sa nuit* à la lumière du *Pamphlet*. Aussi, en ayant présent à l'esprit *le Voyageur sur la terre* (1927) court récit d'où est sortie toute l'œuvre romanesque de Green. Tous ses héros sont des « voyageurs sur la terre ». Leur vocation n'est pas terrestre. Joseph Day n'aura accompli son destin qu'en tuant Moïra — meurtre où il trouvera sa délivrance et le meurtre de Wilfred par Max sera pour Wilfred la voie du salut.

Qui est Wilfred? Apparemment un personnage médiocre. Il a vingt-quatre ans. Il vend des chemises dans une chemiserie d'une petite ville d'Amérique (sans doute aux alentours des années vingt). Il n'a qu'une passion, qu'une obsession : l'amour charnel. Il va, nuit après nuit, de femme en femme. C'est un homme de plaisir. Mais c'est aussi un élu, un élu de Dieu. De son élection, il n'a qu'une conscience confuse — alors qu'elle éclate aux yeux de ceux qui l'entourent. Son oncle Horace (catholique comme lui), à l'article de la mort, le supplie d'implorer Dieu : « Demande, lui dit-il, demande que Dieu me donne une foi comme la tienne. Demande. » De son côté l'ignoble Max (qui sera l'instrument divin du salut de Wilfred) se confessera à lui comme à un prêtre. « C'est bizarre, mais c'est comme ça. Je ne vous connais pas et je peux vous dire ce que je n'ai jamais dit à personne, surtout pas à un prêtre. » Enfin, il fera office de prêtre auprès du jeune Freddy mourant, à qui, sur sa demande il donnera le baptême.

Il a la foi, et il sait qu'il a la foi. Mais une foi qui ne va pas sans tourment, sans doute. Il pourrait dire comme Théophile Delaporte : « La vraie foi lutte contre elle-même, est en danger, n'a point de repos en ce monde, craint et jouit du fait qu'elle existe. » Que la vraie foi soit quotidiennement en danger, Wilfred l'éprouve plus que quiconque. C'est même la seule certitude qu'il a. Les autres, à son grand étonnement, le prennent pour un saint. Mais lui, connaît les ténèbres qu'il porte en lui. Il sait qu'il n'est qu'impureté, que l'habite « l'idée fixe du plaisir, l'unique et perpétuel souci de posséder les êtres ». Et lorsqu'il rencontre pour la première fois un amour où le cœur a sa part, en la personne de sa cousine Phœbé, il sent qu'il est au fond de la nuit, qu'il est perdu. Le voilà prêt à se dépouiller de cette foi qui entrave son amour. En vain, il n'y réussira pas. Et parce qu'il voudrait effacer la grave offense qu'il a faite à Max, il va au-devant de son véritable destin : la mort (Max le tuera d'un coup de revolver),

et avec elle la délivrance, le salut éternel. Parlant de lui sur son lit de mort, le puritain et protestant James Knight, son cousin, dira : « Je n'ai pas encore vu sur le visage d'un être humain une expression de bonheur comparable à celle qui éclairait les traits de Wilfred. Appliqué à lui, le mot de mort n'avait aucun sens. Il vivait, il vivait ! »

Comme Daniel O'Dorovan, « le voyageur sur la terre », Wilfred est sauvé *in extremis* par la Grâce divine, mais comme Daniel, c'est pour quitter le séjour terrestre : la fin dernière de l'homme n'est pas ici-bas. C'est le triomphe de l'invisible, de Dieu, maître absolu de la destinée de l'homme — personnage central et caché du dernier roman de Julien Green — *Deus absconditus*, comme le Dieu de Pascal.

Qu'il y ait des traces de jansénisme dans *Chaque homme dans sa nuit*, cela n'est pas douteux. Jansénisme que Julien Green doit peut-être à son ascendance et à sa formation puritaine.

Le péché est ici essentiellement le péché charnel. L'amour charnel, voilà le mal. Lorsque Green évoque un bar dans lequel Wilfred va à la rencontre, à la recherche du péché, il écrit que : « ... des hommes et des femmes attendaient debout en parlant à mi-voix, la minute de leur damnation. » C'est dire, assez clairement, que la nature humaine est mauvaise, souillée par la faute originelle. Le péché est lié à la nature de l'homme. Et l'homme ne peut rien sans la Grâce, quels que soient ses efforts — la Grâce qui est un don gratuit de Dieu. Ici intervient la notion de prédestination. Wilfred est bien un prédestiné — tout le monde s'en aperçoit sauf lui. Et son salut, à travers les embûches semées sur sa route — dont la moins redoutable n'est pas l'inquiétant Max — semble correspondre à un plan concerté et pré-établi du Créateur, auquel il lui est impossible d'échapper comme la souris au chat qui la guette. Jusqu'à l'ultime instant de sa mort, Wilfred est abandonné à la pente de la faute originelle — et il n'en sort que par l'effet de la grâce divine.

Qu'on n'aille pas croire après ces quelques remarques que *Chaque homme dans sa nuit* soit un livre austère, une sorte de traité romanesque sur le péché, la foi et la Grâce. C'est avant tout un vrai roman, avec de vrais personnages de chair et de sang. Un livre brûlant, haletant, qui ne lâche pas le lecteur pendant quatre cents pages. Il faut dire que l'art du romancier n'a jamais été plus accompli ni plus efficace.

On a pu lire, non sans étonnement, sous la plume de M. André Rousseaux dans *le Figaro littéraire* que le roman de Julien Green avait « un air suranné », que « le roman traditionnel, construit à l'ancienne mode, risque d'être dépassé de plus en plus ». Disons tout d'abord que la notion de « dépassement » en littérature n'a pas grand sens. Parce que *la Jeune Parque* est écrite selon la prosodie la plus classique, cet admirable poème, l'un des plus purs de la langue française, est-il aujourd'hui dépassé? Je ne le pense pas. Je vois mal Julien Green devenir un adepte de ce qu'on appelle le « nouveau roman », pour être au goût du jour, par crainte

d'un illusoire « dépassement ». L'important est qu'un écrivain, un artiste utilise la technique la plus exactement adéquate à ce qu'il a à dire. Le propos de M. Robbe-Grillet ou de M. Butor n'est pas celui de Julien Green. A chacun sa technique. Celle de l'auteur de *Chaque homme dans sa nuit* est parfaitement adaptée à son dessein. La forme romanesque qu'il utilise est celle qui incarne le mieux l'univers intérieur qui est le sien. Jamais il ne l'a imposé avec plus de force à son lecteur. Jamais il n'a fait vivre ses personnages de façon plus saisissante, *tous* ses personnages du héros au moindre comparse (mais dans un tel roman il n'y a pas de comparses). On n'oubliera pas l'oncle de Max, guetteur ignoble à la fenêtre de la maison où Max vend son corps ; ni le cynique Gheza, ni le mystérieux et pitoyable chemisier M. Schœnhals, ni l'égoïste, inconsciente, dure et belle Mrs. Howard (une de ces « âmes mortes » comme il y en a dans chaque roman de Green) qui n'a qu'une passion, son fils le bel Angus, et pour qui le monde s'arrête au pur profil de statue grecque de ce dernier. Mais les personnages les plus remarquablement dessinés, les plus obsédants sont naturellement, outre Wilfred, son cousin Angus, James Knight et sa femme Phœbé, enfin, et surtout, le démoniaque Max.

Dans ce roman de la Grâce, celui-ci est l'incarnation du Mal. Exalté, à moitié déséquilibré, il apparaît dans la vie de Wilfred aux moments cruciaux. Il l'inquiète, il essaie de le tenter, il est le diable. Il est attiré par Wilfred, de la façon la plus trouble, comme le sont tous ceux qui l'entourent. « Tu as dû constater le pouvoir que tu exerces malgré toi sur les êtres, lui dira Angus. Il est difficile de rester indifférent à ton visage. » Angus est la première victime de ce visage — victime dont Green trace un portrait pathétique. Victime comme Phœbé, dès la première rencontre ; comme Max, dont la farouche attirance pour Wilfred se changera en haine — jusqu'au meurtre. « Entre eux deux et depuis des semaines, depuis la première minute, ce dialogue sans parole reprenait à chaque fois, quel que fut le langage que tînt leur bouche. Max voulait et Wilfred ne voulait pas. Pour cette raison Max désirait tuer Wilfred. »

C'est la grande réussite de Julien Green que d'avoir évoqué l'enfer charnel dans lequel se débat Wilfred, non pas directement, en décrivant ses débauches par exemple, mais en nous montrant, avec une force inquiétante, les dérèglements que sa présence provoque chez autrui. S'il est porteur de lumière, c'est à son insu. Il est d'abord un jeune corps convoité. Et cette convoitise qu'il laisse insatisfaite fait apparaître brutalement la zone d'ombre qui sommeille en tout être. La peinture de cette zone d'ombre — aiguë, profonde et saisissante bien qu'allusive — est magistrale. C'est elle qui donne à ce récit qui s'achève dans la sérénité l'atmosphère dans laquelle il baigne, angoissante jusqu'au malaise. Sans décrire, comme dans ses premiers romans, des scènes où la cruauté laissait voir son visage, sans recourir à un érotisme (comme dans *le Visionnaire* par exemple) qu'on a pu qualifier d' « angélique », Julien Green n'a rien écrit de plus hardi que ce roman — hardiesse qui plonge ses racines très avant dans les passions les plus troubles de l'homme.

Ce sont ces passions qui font de ce roman admirable — sans doute le chef-d'œuvre de son auteur par sa richesse, son ampleur, sa densité et la maîtrise dont il témoigne — tout le contraire d'un livre édifiant. Certes, on l'a vu, c'est le roman de la Grâce. Mais s'il irradie une lumière certaine, il le doit — paradoxalement, peut-être, pour certains à la zone d'ombre dans laquelle il puise sa sève. Et tant que les passions seront vivantes, tant qu'elles brûleront d'un feu aussi ardent que dans ce livre, on peut-être assuré que la méditation religieuse n'étouffera pas chez Julien Green le grand romancier.

HENRI HELL.

Sciences humaines

JACQUES SOUSTELLE : ALBUM DE LA VIE QUOTIDIENNE DES AZTÈQUES (1)

Ce luxueux volume contient un abrégé du livre intitulé : *la Vie quotidienne des Aztèques à la veille de la conquête espagnole,* publié deux ans plus tôt par le même auteur chez le même éditeur ; mais il y ajoute un grand nombre d'illustrations : hors-textes en couleurs ; photographies des œuvres d'art ; reproductions des manuscrits pictographiques. Le texte de Jacques Soustelle ici résumé était déjà par lui-même très évocateur, et il constituait dans l'art de faire revivre une civilisation disparue, un véritable chef-d'œuvre. On sait que l'auteur est un spécialiste des anciennes civilisations mexicaines, et qu'il a étudié en ethnographe les populations issues des aztèques, en particulier les Indiens Lacandons. Pour le présent ouvrage, il n'a utilisé qu'avec circonspection les livres récents, tels que celui de Vaillant, et il a préféré remonter aux sources les plus directes. L'archéologie fournit au texte et aux images de nombreux documents. Mais on sait, hélas, qu'elle est limitée par la rareté des vestiges : le vandalisme des conquérants n'a pas laissé grand chose du Mexique précortésien. Et, bien sûr, l'auteur a utilisé les chroniques indigènes et les relations des Espagnols : celles de Motolina, par exemple, et surtout de Sahagun. De nombreuses reproductions des codices ou des pages des registres de Motechuzoma éclairent le lecteur à la fois sur la vie des Aztèques et sur le genre de renseignements qu'on trouve dans les manuscrits mexicains.

Le plan de l'album est le même que celui du livre qu'il résume et illustre. Il débute par une description de la capitale Mexico-Tenochtitlan, de sorte que la civilisation aztèque apparait d'emblée dans toute sa grandeur, d'autant plus qu'à l'époque où elle nous est décrite, c'est-à-dire avant l'arrivée des Espagnols, elle n'était nullement décadente, comme le prétendait Toynbee, mais au contraire florissante. La manière de vivre des habitants de cet empire est évoquée sous tous ses aspects, publics et privés, profanes et sacrés, pacifiques et guerriers, en tenant compte de la diversité des classes sociales. Bien entendu, l'album permet mieux encore que le livre d'apprécier les productions artistiques de la culture aztèque si soudainement anéantie, et montre qu'elle est bien, comme le dit Jacques Soustelle « une de celles que l'humanité peut s'enorgueillir d'avoir crées », malgré les pratiques qui nous choquent, comme les sacrifices humains. Sans justifier

(1) Édit. Hachette.

ceux-ci, l'auteur, avec une grande objectivité, les replace dans leur contexte métaphysique et fait comprendre que leur véritable motif n'était pas le sadisme mais une certaine conception mystique des rapports entre l'homme et le surnaturel.

GAUCHET (F.) ET LAMBERT (R.) : LA CARACTÉROLOGIE D'HEYMANS ET WIERSMA (1)

L'étude des caractères est aussi vieille que la psychologie, et chacun de nous, plus ou moins s'y essaye dans la vie pratique, car elle est toujours à l'arrière-plan des jugements que nous portons sur autrui et elle nous guide dans notre comportement à l'égard de nos semblables. C'est depuis les travaux de Heymans et Wiersma que la caractérologie a pris une orientation vraiment scientifique. La classification établie par ces deux auteurs a servi de base aux recherches du philosophe Le Senne, et elle a donné naissance à diverses méthodes d'approche du caractère et de la personnalité. Le questionnaire établi par Gaston Berger est certainement la meilleure contribution permettant d'établir des statistiques précises et utiles conformément à ce plan. Les principaux facteurs, dans la caractérologie d'Heymans et Wiersma, étaient l'émotivité, l'activité et le retentissement. Les nombreuses questions réunies dans le test de Gaston Berger sont destinées à renseigner sur neuf facteurs, ce qui permet une analyse plus fine du caractère. Deux facteurs, (l'émotivité et l'activité) ont une valeur intensive ; trois facteurs (la secondarité, qui est la persistance des émotions, la largeur du champ de conscience et la polarité) expriment l'allure générale du comportement ; quatre facteurs (l'avidité, les intérêts sensoriels, la tendresse et la passion intellectuelle) renseignent sur la direction des tendances. Le livre de Gauchet et Lambert est une étude statistique sur le questionnaire de Gaston Berger. Sans doute est-il d'une lecture difficile pour ceux qui ne sont pas initiés aux méthodes mathématiques employées aujourd'hui dans les sciences humaines, et en particulier à l'analyse factorielle. Mais il mérite pourtant d'être signalé comme un exemple des recherches expérimentales guidées par une théorie bien élaborée, qui fait accomplir à la psychologie des progrès positifs dans un domaine dont l'utilité pratique est évidente.

MAUDUIT (J. A.) : MANUEL D'ETHNOGRAPHIE (2)

Jusqu'à présent, le meilleur manuel d'ethnographie écrit en français était celui de Marcel Mauss, qui constituait surtout un guide pour les enquêteurs et en même temps un plan d'ensemble où s'articulaient tous les domaines de la recherche en cette ma-

(1) Édit. P.U.F., 1959.
(2) Édit. Payot, 1960.

tière. Le livre de Mauduit ne répond pas exactement au même dessein. Il présente plutôt un état actuel de la question, faisant mention des principaux résultats obtenus par les ethnographes. Peut-être est-il conçu moins comme un manuel que comme un *traité*. Cependant, pour réaliser pleinement une telle intention, il aurait dû, évidemment, être beaucoup plus volumineux. Aussi bien l'auteur ne saurait-il se dissimuler que son ouvrage comporte nécessairement de nombreuses lacunes. Son information est vaste ; mais elle ne pouvait prétendre à être complète. Dans l'impossibilité où se trouvait J. A. Mauduit d'embrasser tous les travaux qui ont fait progresser l'ethnographie, peut-être aurait-il dû s'étendre moins sur ce qui n'était pas essentiel. Par exemple le chapitre qu'il consacre à « l'ethnographie animale » est, en soi, fort intéressant ; mais méritait-il une telle ampleur, quand, par contre, l'étude des phénomènes spirituels et esthétiques est manifestement écourtée? Cela entraîne des analyses trop rapides et des jugements hâtifs, particulièrement en ce qui concerne le domaine, pourtant très important en ethnographie, de la magie et de la religion. Ainsi, le rite est défini assez arbitrairement comme étant « avant tout un acte magique » qui aurait évolué, sous l'influence des magiciens, vers la forme religieuse. Quant à la magie elle-même, elle est expliquée par les principes de contigüité et de similitude, selon le schéma de Frazer, dont plusieurs études, en particulier celles de Mauss et de G. Gurvitch, ont depuis longtemps signalé non seulement l'insuffisance mais même l'inadéquation totale avec le caractère fondamental du rite magique. Quant aux pages consacrées à la famille et à la parenté, elles ne paraissent pas tenir grand compte des travaux de Lévi-Strauss qui sont pourtant dès maintenant classiques et qui ont rapporté une grande clarté sur les « structures élémentaires de la parenté ».

Par contre, plusieurs chapitres du livre présentent des synthèses remarquables ou des résumés très utiles. Ainsi, toute la partie consacrée à l'histoire de l'ethnographie constitue une excellente rétrospective. Sur la géographie humaine et l'ethnographie préhistorique, l'essentiel est bien mis en relief. C'est à propos du problème des techniques, sans aucun doute, que le manuel de Mauduit mérite les plus grands éloges. L'auteur a judicieusement utilisé les modèles de classification établis par Mauss et par Leroi-Gourhan et il les a illustrés par une documentation riche et bien choisie.

PIERRE-MAXIME SCHUHL : ÉTUDES PLATONICIENNES (1)

Le savoir-lire comporte bien des nuances, entre deux manières extrêmes auxquelles P. M. Schuhl, parodiant avec humour le langage des sociologues, donne les noms de macrolecture et de microlecture. C'est assurément celle-ci, seule digne des livres bien écrits et pensés, qui convient à ces *Études platoniciennes*. L'agré-

(1) Édit. P.U.F., 1960.

ment du style, dans sa perfection classique, s'ajoute à la finesse des remarques pour rendre attachante la méditation de ces études que la précision et la richesse de la documentation auraient pu marquer d'une certaine aridité. Précisément, l'auteur a voulu démontrer que les travaux sur l'œuvre de Platon ne sont pas vaine érudition mais peuvent apporter à la culture moderne un aliment qui n'est pas nécessairement réservé aux spécialistes. En elles-mêmes, ces recherches critiques constituent une discipline rigoureuse dont la pratique ne peut être que salutaire. Les chapitres consacrés aux plus récentes controverses sur les dialogues de Platon et sur les questions de transmission et d'établissement des textes philosophiques en donnent la preuve. D'autre part, le maître de l'Académie ne s'est pas contenté de réfléchir sur les grands problèmes de la métaphysique ; il nous a légué des remarques qui, dans différents domaines, sont encore d'actualité. On apprendra par ce livre que Platon avait conçu le projet d'une école des sciences politiques et celui d'un musée, et l'on verra que sur la technologie, l'architecture et la musique il avait des idées qui aujourd'hui encore méritent d'être connues. Enfin, dans la troisième partie de cet ouvrage, P. M. Schuhl a réuni des articles sur le platonisme et le socratisme après Platon, qui élargissent le champ de ces études jusqu'à Cicéron, Montaigne, la reine Christine, Descartes, Malebranche et Quesnay. Les vingt-trois textes réunis dans ce volume présentent donc une très grande variété qui, certes, rend l'ensemble attrayant, mais qui pourrait faire douter de sa cohésion si le lien n'en était pas manifeste. P. M. Schuhl connaît trop bien l'importance de la notion de *desmos* (lien) dans la philosophie platonicienne pour ne s'en être pas avisé. Bien sûr, c'est cette philosophie elle-même qui fait l'unité de ce livre. On le voit à l'énoncé des sujets traités. Mais P. M. Schuhl ne s'intéresse à Platon que pour la portée humaine des réflexions qu'inspire sa pensée. Et le principe directeur de ces études, leur âme même, c'est moins l'œuvre d'un philosophe particulier que le rayonnement qu'elle peut avoir et la leçon qu'on peut en tirer. On souhaiterait que les érudits eussent toujours ainsi le constant souci de ne point s'enfermer dans les discussions byzantines et de placer leur travail « sous l'aspect de l'éternité », comme disait Spinoza. Cela ne veut pas dire qu'il faille renoncer au travail minutieux de l'exégèse. Bien au contraire, il s'agit de le justifier, de donner à l'étude patiente des textes anciens sa meilleure justification : la formation et l'enrichissement des esprits, lors même qu'ils sont sollicités par les tâches de la vie moderne.

JEAN CAZENEUVE.

Les essais

Milton et la Liberté.

La vie de Milton n'avait pas été racontée en France depuis Edmond de Guerle en 1868. M. Émile Saillens nous le fait remarquer dans l'introduction à celle qu'il vient de publier (1). On pourrait également observer qu'une édition des œuvres de Milton manque au catalogue de la célèbre collection de la Pléiade et n'y est pas jusqu'à présent prévue. En termes commerciaux il serait intéressant de se demander ce qui fait jouer en ce cas la loi de l'offre et de la demande. Souhaitons seulement que cet ouvrage et les textes qui ont été édités et traduits dans la collection bilingue, chez Aubier (2) suscitent un goût nouveau pour celui que M. Saillens nous présente comme « poète combattant ».

La courte introduction de ce livre qui aide le lecteur français à situer la pensée et l'action de Milton dans son époque troublée est déjà remarquable — et l'on n'y trouve naturellement pas déplacé de citer Descartes. Si les maîtres de Milton à Cambridge notaient « qu'il n'ignorait pas sa valeur », faut-il donc condamner, dit fort bien M. Émile Saillens, ce que Descartes appelle « la vraie générosité qui fait qu'un homme s'estime au plus haut point qu'il se peut légitimement estimer »? Qu'après l'Espagne, le XVIIe siècle en France et en Angleterre ait découvert et formulé un idéal de grandeur et de gloire, cela est bien connu et a été souvent dit. Mais il est bien intéressant de se rendre compte des voies différentes où s'engagent précisément alors les pays de l'Europe pour y dessiner leur avenir. « Milton, constatait Chateaubriand que cite d'abord M. Émile Saillens, fait liberté de tout et prêche l'indépendance de l'homme sous quelque rapport que ce soit. » Que la Réforme ait été la première manifestation d'une liberté religieuse et politique, ce n'est pas douteux. Et en ce sens, peu connu en général des Français, Amiel dans son Journal affirme que les pays catholiques et latins sont moins libres que le pays qui a donné naissance à Luther. Pourtant l'action de Luther, on le sait, n'eut rien de socialement révolutionnaire ; il prend position contre la révolte de

(1) *John Milton, le poète combattant,* par Émile SAILLENS dans la collection « Leurs Figures », chez Gallimard.

(2) *L'Areopagitica* « Pour la liberté d'imprimer sans autorisation ni censure » vient d'y être éditée et traduite par M. Olivier Lutaud, avec une très importante introduction, aussi savante que suggestive.

paysans et recommande la soumission aux princes : « Le monde est le monde, et ne changera jamais. »

Mais les Puritains étaient calvinistes : « A la conception désespérée du jovial Luther, le sombre Calvin opposait l'optimisme de la Renaissance. » Le monde peut et doit changer — en mieux. C'est donc avec la Bible, et en son nom, que les Puritains vont « réformer la Réforme anglaise » (l'expression est de Milton), qu'ils cherchent et trouvent les principes d'une démocratie qu'ils ne peuvent réaliser mais dont l'esprit religieux sera désormais la force même de l'Angleterre.

Au service de la République, Milton qui a demandé la suppression de la censure et la liberté de la presse, projette un enseignement organisé par l'État — et c'est bien là tout ce qui pouvait alors être proposé de plus heureux pour instaurer un monde nouveau. Mais comme la Révolution française dira : « Pas de liberté aux ennemis de la liberté », Milton se voit obligé, tant la liberté a besoin d'être définie par l'ordre auquel on se rallie, de refuser la liberté d'expression aux catholiques qui la refusent aux autres sur le continent : « Le papisme veut extirper toutes les autres confessions et tous les pouvoirs civils, il mérite par conséquent d'être extirpé lui-même. » Partout « les suppresseurs doivent être supprimés ». Et cette révolution, même avortée, apprendra à l'Angleterre la tolérance que nos auteurs du XVIIIe siècle admireront avec tant de raison. Pourtant, si les hommes de Cromwell, lorsqu'ils furent licenciés sous la Restauration, surent revenir à la vie civile et y participer d'une manière exemplaire, il n'en reste pas moins qu'ils auront livré, avec le concours de Milton, la guerre sainte, exterminatrice, que seule une bonne conscience religieuse saurait inspirer, contre l'Irlande catholique dont le martyre commence.

A la même époque, en France, avec l'opposition aux Jésuites et aux ministres du Roi, la Fronde est un mouvement moins profond et moins clair. La liberté ne paraît pas tant placée dans la pratique d'une conscience morale que dans l'exercice même de la pensée. La liberté d'esprit dont font preuve sous Louis XIII et sous Louis XIV, Descartes, La Fontaine, Pascal même (ou surtout) — et plusieurs autres — qui ont tous leur « idée de derrière la tête » aboutira, malgré la police et l'arbitraire, — et bien entendu sans qu'ils l'aient expressément voulu, à cet établissement de la laïcité que les pays anglo-saxons comprennent mal et s'étonnent toujours de voir chez nous âprement défendue — comme nous nous étonnons de leur voir placer leur constitution sous l'invocation de Dieu.

Milton a donc sacrifié sa carrière de poète, de 1649 à 1660, entre quarante et un et cinquante-deux ans, pendant toute la durée du Commonwealth, au service duquel il a exercé, en même temps que ses fonctions de secrétaire aux Affaires étrangères, une inlassable activité de propagandiste et de pamphlétaire, en prose latine et anglaise. Son œuvre poétique antérieure était essentiellement constituée par deux poèmes parallèles : l'*Allegro* et le *Penseroso*, et par un masque pastoral

Comus, qui avant même le voyage en Italie, suivent la vivante tradition de la Renaissance et de l'Italianisme. La Restauration le laisse sauf, mais ruiné. Dans la solitude que la cécité rend encore plus émouvante il dicte à ses filles le *Paradis perdu* — puis le *Paradis retrouvé*. Le drame de sa vie lui a fait comprendre la révolte de Satan — le modèle de tous les rebelles — et l'on sait comment la désobéissance d'Adam et d'Ève a tout de même eu d'heureuses conséquences parce qu' « il n'y a pas de vertu sans liberté ». L'ouvrage de M. Émile Saillens, est là encore d'une très grande richesse — le poète Milton n'est pas moins bien traité que le combattant, et si nous nous y attardons moins ici, c'est seulement parce que cette figure nous est plus connue habituellement en littérature qu'en politique.

Plus systématiquement et plus étroitement que M. Émile Saillens, Denis Saurat en 1928 avait essayé de reconstituer dans le sens d'un matérialisme chrétien, inspiré en partie par la Cabbale, l'hétérodoxe pensée religieuse de Milton. Il ne serait sans doute pas indifférent de nous faire connaître maintenant en France le manuscrit trouvé en 1825 dans les archives d'un ministère : *De Doctrina christiana*. Mais quelles qu'en soient les expressions littérales et politiques, nous ne serons certainement jamais mieux informés des sentiments de Milton que par ses poèmes, auxquels demeureront toujours sensibles ceux qui aiment à être saisis par le souffle généreux d'une inspiration libre et sublime.

Descartes défiguré.

La tête placée sur la couverture du livre est celle d'un tableau qui se trouve au musée d'Utrecht et qui paraît avoir été peint par J. B. Weenix en 1647. Il représente, prétend l'auteur de cette nouvelle vie de Descartes, un personnage au teint mauvais, aux traits gonflés, à l'aspect malsain, les yeux bouffis, le regard trouble, qui pourrait être celui d'un ivrogne. Il faut bien dire que c'est l'aspect sous lequel M. Pierre Frédérix préfère visiblement nous montrer le philosophe dont il entreprend de nous restituer la figure. Un ivrogne ou un fou, qui ne sait à peu près ce qu'il fait ni ce qu'il écrit — et non seulement un homme dénué de sensibilité, mais encore sans courage, qui fuit et se dérobe sans cesse comme sans raison : « C'est peu de dire que Descartes n'a rien d'un héros. »

Il ne serait pas sérieux de discuter sérieusement un tel ouvrage, qui étonne dans la collection où il paraît (1), mais il importe d'en informer les lecteurs possibles. La vie de Descartes nous est assez connue par ce qu'il nous en dit lui-même et par ce que Baillet en a su. Les historiens cherchent naturellement à en savoir davantage et nous ont beaucoup appris sur ses déplace-

(1) *Monsieur René Descartes dans son temps*, par Pierre FRÉDÉRIX dans la collection « Leurs figures » aux éditions Gallimard.

ments et sur leurs dates. Mais la destinée d'un philosophe illustre en Europe, qui commence par écrire dans sa jeunesse un *Traité de l'escrime*, et qui compose, peu avant de mourir un ballet de cour — *la Naissance de la Paix*, à la demande de la reine Christine, mérite autre chose que la condescendance suffisante d'un journaliste pressé, qui ne veut pas être dupe de ces histoires que Descartes se raconte à lui-même et de la réputation qu'on leur a faite.

Donc M. Pierre Frédérix n'est pas dupe. Nous nous en apercevons, avec consternation, à toutes les pages qui ne semblent avoir été écrites que pour nous le faire savoir. Le savant ne l'impressionne pas du tout : utilisée par tous aujourd'hui, il est inutile de nous dire en quoi consiste la géométrie analytique et comment elle a permis d'élaborer l'idéal de la physique mathématique. Que les règles de la méthode soient l'expression de cette nouvelle technique intellectuelle, ne le retient pas : « Ces quatre règles de la méthode sont celles que l'on explique aux petits Français dès l'école secondaire. Nous ne nous y attardons pas. » *Le Monde* est une fable et n'est-ce pas aussi ce qui est inscrit sur le livre que Descartes tient à la main dans le portrait de Weenix? *Les Principes* sont un rêve ; les tourbillons une mythologie, mais nous ignorerons l'audacieuse et féconde manière dont Descartes a établi les lois de la réflexion et de la réfraction de la lumière. Qu'il soit le premier à en avoir dit autre chose que rien importe sans doute peu. Mais Descartes est un expérimentateur médiocre ou négligent. Aussi reçoit-il de M. Pierre Frédérix des leçons de modestie et de savoir faire empruntées à Claude Bernard et à Pasteur. Quelques précieuses précisions sur la science atomique et sur la biologie contemporaine ne sont finalement pas de trop pour nous faire bien comprendre que Descartes n'a rien compris.

Tout cela n'est rien, si je puis dire, auprès de la façon dont M. Pierre Frédérix traite de la philosophie. Toutes ces grossières erreurs proviennent en effet de ce que Descartes a prétendu tirer de sa métaphysique une représentation du monde physique. Il eût été bon de préciser qu'il partage cette prétention avec Malebranche, Spinoza et Leibniz et que c'est la marque même de ce que M. Merleau-Ponty appelle le grand rationalisme. Mais M. Pierre Frédérix n'a pour la métaphysique aucune considération, d'où un résumé des *Méditations* dont on ne sait trop si le comique est ou non volontaire. Descartes « tire une âme immatérielle du Cogito, comme on tire un lapin d'un chapeau ». Quant à l'existence de Dieu, ses preuves rationnelles « auxquelles les croyants eux-mêmes sont devenus insensibles » consistent — purement et simplement — à vouloir démontrer des vérités d'ordre religieux par les moyens de l'algèbre et de la triangulation. Ce Dieu n'est qu'un postulat, un axiome, et en même temps le reflet de l'orthodoxie et des habitudes mentales du temps de Louis XIII. Les pages admirables où l'idée d'infini, préoccupation de toute l'époque, est posée par Descartes avec un accent si personnel qu'il touche n'importe

quel esprit attentif, ne sont pour M. Pierre Frédérix que « jonglerie ». Jongleur maladroit et bien mal payé de ses peines, puisque les Jésuites, dont il voulait tant s'assurer l'appui se méfient de lui, et que les libertins ne lui font pas davantage confiance. Sans doute les choses n'étaient-elles pas aussi simples que nous les présente M. Pierre Frédérix, qui se contente de citer tous les adversaires de Descartes : Pascal, Hobbes, Gassendi, Voltaire, qu'ils le comprennent ou qu'ils ne le comprennent pas, pour leur donner indifféremment à tous, raison contre lui. Faut-il dire de ce procédé qu'il est naïf ou qu'il est malhonnête?

La morale n'est qu'une action limitée par le conformisme. « Qu'on m'épargne, écrit avec désinvolture notre auteur, très supérieur à ces considérations, les commentaires qui fleurissent dans tous les manuels. » Toute la correspondance avec la princesse Élisabeth est réduite à l'entretien d'un vieillard pédant avec une malheureuse et innocente fille. Elle contiendrait pourtant l'aveu de la faillite de Descartes « obligé de reconnaître que tout son abracadabra n'explique rien de ce que nous concevons en usant seulement de la vie et des conversations ordinaires ». Aussi le *Traité des Passions*, qui au même moment s'efforce de répondre aux questions qui se rapportent à l'union de l'âme et du corps, n'est-il pas cité comme une réussite. M. Pierre Frédérix ne s'intéresse ni à une conception de la liberté que l'existentialisme rend aujourd'hui plus actuelle que jamais — ni à cette vertu, qu'il ignore assurément et que Descartes appelle si bien la générosité.

M. Pierre Frédérix voudra-t-il admettre que défendre Descartes contre un biographe improvisé n'est pas nécessairement être cartésien, théologien rétrograde ou laïque progressiste, mais respecter la philosophie dans son essence et dans son histoire? Écrire la vie d'un philosophe sans goût pour la philosophie est évidemment aussi vain que d'écrire la vie d'un musicien ou d'un peintre, si l'on est sourd ou aveugle. Lorsque Karl Jaspers publiait juste avant la guerre le meilleur ouvrage qui ait certainement été écrit contre le cartésiasnime, Descartes n'en était ni diminué ni abaissé — comme il l'est systématiquement dans ce livre qu'il est maintenant permis de dire scandaleux. Et dangereux en ce qu'il risque de plaire à un public curieux, mais peu informé, prêt à confondre le vrai courage d'un irrespect salubre, qui peut être parfois si amusant, positif et fort, avec ce genre de facile succès cherché dans la démolition spectaculaire et sans rigueur d'une grandeur véritable.

« Il y a un type de grand homme, disait Chesterton, qui fait sentir aux autres leur petitesse, mais le véritable grand homme est celui qui donne aux autres le sentiment de leur grandeur. » Nulle parole ne convient mieux à Descartes : il suffit de le lire. Aussi, bien plutôt que vers le visage fatigué, mais émouvant, que nous lui voyons sur le tableau de Weenix, nous retournerons sans mauvaise conscience au Louvre pour admirer une fois de plus le portrait de Descartes par Frans Hals, et y reconnaître la figure du héros de Hegel et du cavalier de Péguy.

Prestige et prestiges du passé.

Le prestige que le passé exerce sur les esprits revêt aux diverses époques des civilisations les plus différentes, tant d'aspects et de formes, dans tous les domaines de l'activité humaine, qu'il paraît impossible d'en faire le recensement. C'est pourtant ce qu'a fort bien réussi M. Albert Dasnoy — et il serait dommage que passât inaperçu, au milieu de toutes les publications d'art et d'histoire qui se proposent de nous instruire, ce livre — sans images — et qui n'a rien de didactique (1).

Il se présente un peu comme un essai — mais vraiment comme l'entendait Montaigne, — et peut-être n'apporte-t-il rien d'absolument neuf. Sa richesse et son agrément, qui sont extrêmes, se trouvent dans l'expression, dont la justesse sait directement nous toucher — dans une pensée qui s'interroge, et dont les réponses ne peuvent être formulées que dans l'intimité silencieuse d'une vie intérieure, informée par cette large culture qui nous devient aujourd'hui familière. Mais qui nous laisse déconcertés et hésitants lorsque nous vivons, comme nous le faisons, au milieu de tant de choses que nous apprenons à mettre sagement à leur place, dans l'espace et dans le temps, et que nous avons bien du mal à posséder vraiment, c'est-à-dire à comprendre, — parce qu'elles nous émeuvent aussi, sans qu'on sache vraiment, sans qu'on veuille vraiment savoir pourquoi.

Nous ne pouvons même plus choisir l'objet de nos préférences : les Grecs et les Latins comme le faisaient les Classiques, le Moyen Age comme le faisaient les Romantiques. L'ethnologie nous empêche de céder inconsidérément au goût que nous avions pris aux arts primitifs. Or chaque fois que nous nous demandons ce que l'on cherchait dans les œuvres du passé, que ce soit un exemple à suivre ou un thème d'inspiration, nous nous apercevons que c'est l'état naturel et originel de l'âme — cet âge d'or ou le paradis, que les sociétés humaines ont altéré et perdu. Jusqu'à prêter aux hommes les plus anciens la connaissance intuitive de la Nature que toutes les traditions affirment, et que les sociétés secrètes — les alchimistes entre autres, voulaient reconquérir. De quelle autre vie vivent donc encore les pierres mortes? Quelle mémoire est vraiment nôtre? M. Albert Dasnoy n'a pas eu à rappeler le mythe platonicien de la réminiscence, qui obéit à une exigence identique. Il eût pu faire cas du pressentiment de Pascal, moins naïf assurément que J.-J. Rousseau et les naturistes du XVIIIe siècle, lorsqu'il écrivait : « J'ai bien peur que cette nature ne soit elle-même qu'une première coutume. » Le recours même aux puissances inconscientes de l'esprit, dont les Surréalistes ont utilisé avec confiance la technique sans en comprendre l'inspiration objective,

(1) *Prestige du passé*, par Albert DASNOY (Édit. Gallimard).

ne nous laisse aucun espoir d'échapper à la mémoire. L'enfance, non plus que le rêve, n'est l'état d'innocence — ni l'un ni l'autre ne nous permet d'atteindre, autrement que comme une parabole, le mythe de l'immémorial.

Dans ce dialogue qu'au cours de l'histoire, l'esprit qui sait et qui doute, entretient avec l'âme ingénue et qui veut croire, — où placer temples, masques, tableaux, écritures, sans lesquels, que nous les connaissions ou qu'ils soient ignorés, nous ne serions pas ce que nous sommes? Tous ont une place en nous, dont nous nous efforçons de chercher la signification — qu'il faut bien appeler religieuse, puisqu'ils nous font entrer dans le monde des symboles, des métaphores et des images qui constituent le langage même de la création. L'esthétique de Hegel a-t-on dit, n'est qu'un éloge funèbre de l'art, qui n'apporte plus la satisfaction complète qu'il procurait jadis aux esprits religieux. Mais le même philosophe montrait déjà comment s'accomplit le divorce entre le plaisir esthétique — le plaisir des sens, et la ferveur tout intérieure d'une âme qui se détourne des agréments de la vie, du jeu que l'homme se plaît à jouer avec lui-même. La science à son tour désacralise la nature. D'antiques et vénérables croyances ne sont plus pour les rationalistes du XVIIIe siècle que des manifestations de crédulité puérile. La vulgarité s'installe — suffisance non moins puérile — et se perdent la beauté et la noblesse des moindres gestes que nous envions aux êtres les plus simples.

Comment en cet écart entre ce que nous sommes et ce que nous sommes devenus — qui mesure la profondeur de notre chute ou l'élévation que le progrès nous fait atteindre — renouer le fil horizontal d'une tradition qui existe pourtant entre le Parthénon et l'architecture de Le Corbusier? A quelles puissances confier l'incessant projet de l'avenir quand le ciel est vide, mais libre? Seuls le savent ceux dont l'âme est assez riche pour ne rien oublier, sans se perdre dans le labyrinthe de notre multiple histoire et de ses mythes. Les autres s'y égarent et souffrent de leur impuissance et de leur dispersion.

Quelle que soit leur part, le livre de M. Albert Dasnoy, dans la sûreté de ses savantes démarches, dans le charme de sa libre marche à l'aventure, devrait combler ou rassurer infiniment tous ceux qui auront la chance de le lire.

SERGE JOUHET.

●

ROGER BODART : LE SONGE D'AMÉDÉE PONCEAU.

Solitude et action.

De tous les excellents livres qu'a écrits A. Ponceau, il n'en est pas de plus significatif, à mon sens, que ce bréviaire de la solitude que fut le carnet de sa vie. Peut-être a-t-il fallu la mort, survenue

brusquement il y a dix ans, pour que cet homme épris d' « invisibilité » commence parmi nos contemporains sa lumineuse ascension. Le petit livre de Roger Bodart, *le Songe d'Amédée Ponceau* (1), campe un portrait de philosophe, qui est surtout une invitation à réfléchir. Il retrace moins les lignes d'une doctrine achevée qu'il ne décrit une attitude devant la destinée. Sans doute est-il ainsi plus suggestif et formateur qu'un exposé théorique ou une biographie d'archiviste. Cette attitude est celle d'un philosophe de la lignée socratique, en plein XXe siècle. Elle nous incite à penser que la philosophie, dont nous aurions probablement le plus besoin aujourd'hui, consiste moins dans une méthode d'analyse ou un système intégral des connaissances que dans une certaine manière de voir et de vivre, de juger et de se comporter, bref, dans une manière « d'être en relation ».

Le visage ouvert et affectueux de ce remarquable maître, dont le regard vous scrute et vous éveille, révèle un homme éminemment social, mais d'une indépendance farouche. Observateur pénétrant et impitoyable, soucieux de ne donner que le meilleur de lui-même, mais de le donner sans réserve, avide d'agir en vue de hautes exigences morales, il s'est condamné lui-même, par la force de sa réflexion et de sa calme intransigeance, à la solitude. S'il ne l'a pas désirée pour elle-même, il l'a acceptée et voulue comme une des conséquences de ses options profondes. Il n'allait sans doute pas, comme Saint-Bernard, jusqu'à en faire une béatitude : *o beata solitudo, sola beatitudo.* Elle était pour lui une didactique et une nécessité accueillie avec dilection.

Solitude et indépendance sont sœurs jumelles. Mais il y a deux formes essentiellement distinctes d'indépendance, qui ouvrent sur deux directions diamétralement opposées : la direction de l'excentrique, qui conduit à une originalité de surface ; la direction du concentrique, de l'intériorité, qui conduit aux profondeurs de la solitude. « *Être seul* », dit Ottavio Paz, « *c'est se sentir différent* ». Non ; au sens où je l'entends ici, c'est rechercher la présence en soi du transcendant, c'est dialoguer avec lui, c'est communier avec l'être. Le croyant nommera Dieu, le chrétien la Trinité en sa mystérieuse présence. Rien de plus actif, de plus enrichissant, qu'une telle solitude.

Mais, à ne vouloir communier que dans l'être, on s'expose à ne plus sentir que comme une tyrannie intolérable le contact avec les existences qui nous entourent. On baigne dans des collectivités, où s'enlacent, comme des nœuds de vipères, les mensonges, les piètres ambitions, les lâchetés, le cynisme et la cruauté. L'adhésion à un groupe devient impossible : elle comporte la soumission à une domination extérieure, qu'on se réserve de réprouver, quand elle contredit à une certitude intérieure. Nul avantage de parti, nul intérêt de carrière, nul engouement de chapelle ne sauraient l'emporter dans une conscience enracinée dans sa solitude. Et, d'ailleurs, est-ce comprendre que d'accepter une idée par injonction? Est-ce agir que d'exécuter une consigne? Qu'est-ce

(1) Éditions universitaires, Paris.

qu'un ordre qui ne naît pas, ou ne renaît pas, d'une initiative personnelle? Si rien n'est plus déconcertant dans une société qu'un homme libre, nul homme n'est plus libre que celui qui est capable de méditer dans la solitude.

Tel fut Amédée Ponceau, tel est le philosophe. Ni courtisan, ni complice, ni flatteur, ni docile, il ne peut plaire à l'homme arrivé ou installé. Le philosophe est voué à s'opposer toujours aux pouvoirs établis, aux idées acquises, aux clichés. Ce n'est point qu'il cède aux tentations faciles de l'anarchie, du nihilisme, du paradoxe. Bien au contraire, sous les compromis corrupteurs de l'existence, il tente de sauver l'autorité, la pensée, l'activité créatrice : il est le gardien des essences. Corrompre, c'est pire que tuer, aux yeux d'un philosophe ; c'est dénaturer, attenter à une essence, pécher à la fois contre l'esprit et contre la nature. L'autorité qui tyrannise, la parole qui trompe, en détruisant le lien social qu'elles prétendent sauvegarder, se nient elles-mêmes. En ce sens, « *la valeur est préférable à l'existence* ».

Le choix de la solitude ne procède pas d'un sentiment d'indignation ou de révolte. Le philosophe se méfie des mouvements affectifs, qui lient le sujet à l'objet qu'il voudrait fuir, au lieu de l'en détacher. L'indignation et la révolte rappellent une saine poussée de fièvre, lors d'une agression infectieuse. Elles trahissent une vive sensibilité aux manifestations de l'injuste, du laid, du vil, de l'absurde. Mais elles ne sont qu'une réaction de défense et demeurent sous la dépendance de leurs causes. Elles peuvent déterminer du mépris, un repli passager, un retrait grondeur, les yeux restant fixés, toutefois, sur la voie du retour. La provocation disparue, l'état antérieur revient, étoilé peut-être de quelques lésions, mais inchangé dans son orientation profonde. La solitude du philosophe est, au contraire, une conversion. Elle s'inspire d'un jugement, non d'un sentiment ; elle découle d'une volonté éclairée, non d'un syndrome affectif. Ses adeptes ne sont pas, pour autant, de glace, de marbre ou de diamant. Ils ne sont pas inaccessibles aux émotions et aux passions. Les raisons de leur solitude sont d'un autre ordre. On trouve parmi eux des êtres d'une extrême sensibilité, de la plus exquise délicatesse. Mais bien fragile et bien vaine, la solitude qui ne serait qu'un nid feutré pour préserver des blessures de la société. La peur des blessures est anémiante et conduit à la paralysie morale. On peut demeurer infiniment sensible au bonheur familial, à la joie d'étudiants avides de découvrir l'univers, aux bienfaits de l'amitié. Et combien ne le fût-il pas, Amédée Ponceau, qui s'appliquait à déceler l'angoisse humaine dans les paysages balzaciens ou la musique russe, et dans toutes les manifestations de l'art. On peut contribuer généreusement à la croissance des richesses spirituelles autour de soi ; on peut pratiquer, dans toute la noblesse du terme, le don de soi ; on peut aussi succomber à beaucoup de tentations et témoigner de beaucoup de faiblesses ; et rester solitaire au fond de soi-même, être du monde comme n'en étant pas, agir par rayonnement d'être, au lieu de trahir une carence par l'agitation.

Choisir la solitude, ce n'est pas renoncer à agir ; c'est ne vouloir

agir que par les moyens propres du philosophe. André Malraux déclarait récemment : « *L'art est bien l'acte par lequel l'homme arrache quelque chose à la mort.* » Les circonstances imposaient presque la formule : il s'agissait de préserver d'un futur engloutissement sous les flots du Nil les temples rupestres d'Abou Simbel. Mais ne retrouverait-on pas la même inspiration dans une formule analogue : la philosophie est l'acte par lequel l'homme arrache sa conscience aux contraintes collectives. Par elle, l'homme découvre, ou se donne, ses raisons d'être. Aussi bien, est-elle l'acte par lequel le sens de la vie devient une fin. On conçoit qu'il n'entre ni indifférence, ni tiédeur à l'égard de l' « *autre* » dans ce mouvement de réclusion. Il ne tend pas non plus à enfermer dans le rôle d'un pur témoin, comme si le rapport de l'homme et du monde n'était que celui du spectateur et du spectacle. Refuser les impératifs d'un milieu, d'une classe ou d'une coterie, c'est résister à la transformation générale en « *rhinocéros* » pour rester homme, c'est très activement accomplir une vocation. Rester homme, un homme libre, n'a pas pour seul effet de sauver une personne. Ce salut d'un être préserve une essence, ou tout au moins un type de vie, le plus digne de l'essence humaine. Le bienfait est dispensé gratuitement et tout « *autre* » peut en tirer profit.

Sans doute, l'ordre politique et social n'est-il, lui aussi, qu'une idée que l'expérience ne réalise jamais. L'exemple de Platon devrait décourager les philosophes qui seraient encore séduits par le rêve de l'instaurer. Quel est, cependant, même parmi les plus reclus en leurs apories, celui qui ne se sente en quelque mesure responsable, non seulement de juger, mais de transformer le monde selon une pensée? Il ne s'agit pas seulement d'une pensée qui se perfectionne sans cesse, en se contemplant elle-même, et construit l'univers et l'État comme un développement du logos; il ne s'agit pas seulement, non plus, de rechercher les causes des événements, les lois qui les dirigent, pour les maîtriser et, grâce à ce levier du savoir, infléchir le cours de l'histoire. Dès qu'un homme commence, en moraliste, à réfléchir sur le monde, tel qu'il est, tel qu'il va, il devient triste. De cette tristesse, tant qu'elle n'est point désespérée, naît le désir d'un changement. Cette grande pourvoyeuse d'illusions et de jugements faux qu'est l'histoire fourmille d'exemples semblant attester l'emprise des idées sur les faits. Mais quelles idées! Du moins ces exemples incitent-ils à croire que l'action sur les idées et par les idées retentit tôt ou tard sur le cours des choses. Alors, qu'elle soit assez lumineuse, la pensée créatrice d'idées, assez bien appliquée à la faille du système à détruire, assez ajustée à l'intelligence et au désir des autres pour les entraîner par la seule force de la persuasion à construire un ordre nouveau, assez brillante pour fasciner et capter la puissance! Le long effort des philosophes continue depuis des millénaires. Nécessaire famille de Sisyphes! Mais si les idées ont pu servir, elles n'ont point dominé. C'est la puissance qui se sert d'elles, pour les dénaturer le plus souvent, au lieu que ce soient elles qui utilisent la puissance. Le résultat se retourne contre la pensée, accusée de tous les échecs de l'action,

Nous voici à la roue ! Le philosophe réfléchit sur ces échecs, en discerne les causes, énonce les lois qui en préviendraient le retour. Une puissance s'empare de ces idées nouvelles, les travestit, trouve partout des complicités, et tout recommence.

Ces voies de l'action, perpétuellement décevantes, ne sont pas celles de la solitude. Le philosophe tenté par l'action ne devrait recourir qu'aux moyens propres à la philosophie ; qu'il se garde d'en employer d'autres. Se corrompre, pour lui, c'est mourir ; vivre, c'est au contraire assagir le tyran, sous toutes ses formes, qui peut subsister en lui, fût-ce au prix d'une solitude encore plus profonde. « *Je ne crois pas à la lutte extérieure contre les tyrans* », écrivait A. Ponceau. « *Tout vainqueur d'une tyrannie nourrit en lui-même une autre tyrannie. Non pas tuer, mais assagir.* » C'est en soi-même qu'il faut créer un milieu de justice, qui pourrait devenir une force centrifuge d'ordre et de vérité.

Une vocation sociale se réalise parfaitement par la solitude. Celle-ci est un ferment de communion. Que peut apporter l'homme incapable de solitude? Il n'est qu'un besogneux. La solitude offre au monde la pureté d'une exigence et d'un ordre. L'action n'existe qu'en participant, si peu que ce soit, de cette pureté. « *Je cesse d'être pour le monde* », écrivait encore A. Ponceau, « *le monde ne cesse pas d'être pour moi.* » Dans cette solitude riche de contemplation et d'amour, où il croyait cesser d'être pour le monde, le philosophe s'est au contraire rendu présent au monde, par une action d'autant plus profonde et plus durable qu'elle était plus intérieure, plus pure, plus désintéressée.

JEAN CHEVALIER.

D'un livre à l'autre

AMAURY DE RIENCOURT : L'AME DE LA CHINE (1)

Dans l'avant-propos de cet ouvrage, l'auteur expose que dans leur façon de considérer la Chine, les Occidentaux ont commis deux erreurs fondamentales. Faute d'avoir élaboré une philosophie de l'histoire qui leur aurait permis « de déceler les grandes similitudes existant entre les évolutions historiques de la Chine et de l'Occident », ils ont négligé d'observer le point d'intersection où l'une et l'autre se sont rencontrées. En second lieu, ils n'ont pas distingué les caractéristiques « tout à fait incomparables » de la civilisation chinoise. Ils ont cru que celle-ci était immuable ; ils ont pensé qu'elle était nécessairement à la remorque de l'Occident, condamnée à suivre, tant bien que mal, ses progrès.

Cette philosophie de l'histoire qui n'avait point été mise en œuvre jusqu'ici pour essayer de saisir les traits propres à la civilisation de la Chine, — mieux, l'essence même de la pensée chinoise, M. de Riencourt la propose. L'histoire est, à son sens, la vie même dont nous percevons aisément le déroulement linéaire, — révolutions industrielles, progrès scientifique — mais dont le rythme cyclique nous est moins sensible. Or l'observation de ce rythme montre que les sociétés humaines dans leur développement suivent un grand cycle qui comprend toutes les activités d'une société donnée, et aussi une série d'évolutions allant de la culture à la civilisation. De ces deux concepts. M. de Riencourt donne des définitions personnelles. La culture a essentiellement un rôle de pionnier. Elle est l'état « d'une jeune société s'éveillant à une nouvelle existence ». La civilisation, elle, est un palier, « la cristallisation rigide d'une société déterminée... » « La culture fait ressortir tout ce qui est original et unique, la civilisation souligne tout ce qui est commun et général. »

A l'aide de ces données, M. de Riencourt a donc projeté de décrire le heurt de l'Occident et de la Chine, heurt qui devait entraîner l'effondrement de la civilisation de ce dernier pays. Les deux périodes extrêmes de l'histoire chinoise, celle d'avant l'ère chrétienne, et celle des cent dernières années pendant lesquelles est survenu le choc de l'Occident, ont été choisies pour cette démonstration. En fait, il s'agissait de mettre en évidence les similitudes et les différences entre cultures ; d'autre part, de tenter une explication de la Chine moderne en la plaçant dans le cadre de la culture et de la psychologie chinoises.

(1) Arthème Fayard édit. (Ce livre est fort bien traduit par M. Jacques Brécard.)

Cette explication retiendra peut-être plus spécialement l'attention, en raison même de son actualité. M. de Riencourt étudie d'abord les rapports de la Chine et de l'Europe et comment s'exerça l'influence spirituelle et l'influence intellectuelle de l'Occident. L'influence spirituelle se ramène essentiellement à l'effort pour convertir la Chine au christianisme. Premier échec au moyen âge. Nouvel effort, mené surtout par les Jésuites, à partir du XVIe siècle et longuement poursuivi, mais qui se solde en fin de compte, par un autre échec. Jamais, estime M. de Riencourt « le prosélytisme chrétien d'Occident ne réussit à toucher les centres vitaux de la pensée et des sentiments chinois ».

Quant à l'influence intellectuelle, au terme d'une longue analyse des théories de Hegel, de Feuerbach et de Marx, l'auteur montre comment Staline et Lénine adaptèrent le marxisme aux exigences de la politique contemporaine. En admettant la notion de relativité historique, c'est-à-dire que chaque système ou mouvement social doit être apprécié en fonction du temps et du lieu, ils accordent au marxisme, tout en maintenant des principes jugés essentiels, une souplesse très efficace. Ainsi Staline accepta-t-il le communisme chinois selon Mao-Tsé-Toung, le considérant comme le seul possible, compte tenu des conditions de temps et de lieu dans lesquelles il se produisait.

Pour sa part, Lénine, avec sa théorie de l'impérialisme et avec sa théorie sur le rôle de la paysannerie dans le dictature du prolétariat, a apporté à l'Asie un message qui a produit sur elle une profonde impression.

La victoire du marxisme-léninisme en Chine est, d'une certaine manière, un retour au passé. De nombreuses tentatives socialisantes se sont déjà inscrites dans l'histoire du pays. La tendance profonde du peuple chinois paraît en effet à M. de Riencourt, collectiviste. De sorte que, la socialisation des activités économiques, loin de le déconcerter ou de l'effrayer, a été accueillie par lui avec faveur car elle correspondait à ses vœux. En même temps se substituait à la philosophie confucianiste une idéologie qui satisfait les aspirations fondamentales de la psychologie chinoise. La notion de progrès collectif a complètement remplacé celle — d'ailleurs fort vague en Chine — de salut personnel. Cela implique une discipline implacable de pensée et une réduction non moins rigoureuse de l'individu à sa fonction sociale. Le bonheur personnel n'est plus que la conséquence de l'adhésion au communisme. Dans cette discipline imposée de la pensée dont les manifestations principales ont été le mouvement de réforme idéologique de 1951 et la réforme de l'écriture commencée en 1954, mais retardée par de très grandes difficultés (on voulait en même temps imposer partout le dialecte de Pékin), les Chinois ont retrouvé des exigences que leur histoire leur avait rendues familières. La hiérarchie sociale elle-même n'a, en somme, pas été modifiée. Des « mandarins » communistes ont remplacé les anciens mandarins. Le régime assure aux hommes qui le représentent et administrent en son nom des avantages considérables. De sorte que les privilèges concédés à certains pour leur procurer un plus

grand prestige, aboutissent à des différences dont on « ne trouve pas l'approchant dans les démocraties occidentales ». Là encore, le Chinois n'a pas été violemment choqué. Il était habitué à cette hiérarchisation. Le confucianisme l'avait entraîné à mépriser le profit personnel. Et quant au culte des ancêtres, il se retrouve en quelque sorte dans la vénération dont sont l'objet les pionniers du collectivisme. Si bien que M. de Riencourt peut écrire au terme de son ouvrage : « La Chine Rouge est une version plus moderne, plus impitoyable et plus efficace de ce que le Céleste Empire a été pendant des milliers d'années. »

A la notion de lutte des classes, notion de base du marxisme, le communisme chinois a ajouté la conception léniniste de conflit entre nations prolétariennes et nations capitalistes.

La menace est d'autant plus inquiétante que la puissance d'expansion du communisme chinois est aggravée par la surpopulation. La Russie elle-même ne peut rester impassible devant cet état de choses.

Existe-t-il en Chine même un frein à cet impérialisme? On aurait pu penser le découvrir chez les paysans nombreux, et comme partout enracinés au sol. Les dirigeants l'ont compris et s'efforcent de porter au premier rang le prolétariat urbain. L'industrialisation favorise ce plan qui ne peut réussir qu'aux dépens des paysans. Ils avaient pourtant contribué à la victoire du communisme. Mais le régime se méfie de leur attachement à la terre. Leur passivité traditionnelle ne peut être qu'un obstacle. Et c'est aux travailleurs de l'usine et de l'atelier que vont les faveurs du pouvoir.

ADRIENNE MONNIER : RUE DE L'ODÉON (1)

Adrienne Monnier est l'exemple d'une vocation qui a abouti. Elle voulait être libraire. Pas n'importe où. A Paris et sur la rive gauche. Le 15 novembre 1915, elle ouvrait, 7 rue de l'Odéon, une boutique dont l'enseigne est désormais inséparable de l'histoire d'une longue période littéraire. Car ce métier de libraire dont elle ne connaissait pratiquement rien — elle l'avoue — quand elle y débuta, Adrienne Monnier devait l'exercer pendant trente-six ans. Elle s'en faisait une conception très haute, émouvante même. On s'en rendra compte en lisant quelques-unes des pages de ce livre. Mais ce qu'elle dit d'une profession qu'elle chérissait porte aussi la marque d'un esprit attentif aux réalités, enrichi d'une expérience quotidienne.

Cette dualité était dans sa nature. Elle-même se décrit « mystique et matérielle », aimant la viande autant que les livres, les bons gâteaux autant que les beaux poèmes.

A contempler, aux moments où la boutique était vide, les livres rangés dans leurs casiers, la libraire sentait, parfois, une autre vocation s'éveiller : celle de l'écrivain. Il lui semblait qu'elle trouverait un soulagement si elle couchait sur le papier les pensées

(1) Albin Michel édit.

diverses qui l'animaient, et que la vue des livres activait et échauffait. Écrire demande du temps... Adrienne Monnier put, heureusement, s'en accorder un peu certains jours. Ainsi rédigea-t-elle ces savoureuses *Gazettes* qu'on n'a pas oubliées ; ainsi dissémina-t-elle des *Souvenirs*, souvenirs de Londres où elle était allée, vers sa dix-huitième année, apprendre l'anglais, souvenirs de Paris et d'un commerce assidu avec tant d'hommes de talent, tant d'esprits brillants et profonds qui, chaque jour, pour s'entretenir avec elle, prenaient le chemin de la rue de l'Odéon et se retrouvaient *aux Amis des Livres*.

Ils passent dans ces pages rassemblées par l'affectueuse fidélité de quelques amis et où l'amitié clairvoyante, chaleureuse, tient une grande place. Comme sur un écran, tour à tour voici Reverdy, Paul Fort, Larbaud, Apollinaire, André Breton, Aragon, Valéry, Romains, Gide, Léautaud, Joyce... Et jamais peut-être n'a-t-on rendu plus sensible le charme spécial de cet extraordinaire inventeur verbal, Léon-Paul Fargue.

On aurait pu craindre qu'Adrienne Monnier ne fût quelque peu victime de ses amitiés et de ses admirations, que sa personnalité ne souffrît du contact quotidien avec des écrivains d'une originalité accusée. Il n'en est rien. Elle n'imite point. Au milieu de tant de littérature, elle garde la tête ferme et la plume assurée. Elle écrit une langue sobre, nette, exacte, et qui affirme le don. Dans une courte notice qui ouvre le volume, Saint-John Perse remarque : « Elle écrivit naturellement, comme on écrivait jadis en France, dans cette langue où la formation humaine l'emporte sur la formation scolaire. » Voilà qui est tout à fait juste. Et l'on souhaite que ce livre qui se lit avec un plaisir constant, aide à maintenir le souvenir de celle que le même Saint-John Perse nomme « la servante au grand cœur de nos lettres françaises ».

Roger Dardenne.

Le cinéma

PLEIN SOLEIL, DE RENÉ CLÉMENT ; UN SUCCÈS PRESQUE TOTAL

Dans l'intrigue et le « suspense », il faut sans cesse innover. L'intrigue aboutit à l'explication d'un mystère ; le « suspense » nous oppresse par la menace d'un péril. C'est pourquoi on ne prend aucun plaisir à revoir un film ainsi construit.

Pourtant, le dernier film de René Clément *Plein Soleil* est une œuvre où l'intrigue et le suspense jouent un rôle fondamental ; mais, malgré tout il peut être revu sans lassitude. Certes, cette fois les sources littéraires de René Clément ne sont guère brillantes — en l'occurrence le roman série noire de Patricia Highsmith. Ceci n'enlève pas au récit une certaine originalité et des intentions un peu plus profondes que ne le sont habituellement celles des drames policiers. Philippe, garçon très riche, a abandonné son foyer de San Francisco et vit en Europe où l'un de ses amis, Tom Ripley, vient le rejoindre dans l'espoir de le ramener avec lui en Amérique et toucher ainsi les cent mille dollars que le père de Philippe lui a promis en récompense. Mais cette somme ne suffit pas à calmer l'ambition de Tom. Pourquoi cent mille dollars s'il peut en avoir bien davantage? Tom envie les costumes de Philippe, ses cravates, son yacht et aussi — pourquoi pas? — la fille qu'il aime ; c'est pourquoi il décide de s'emparer de tout, en suivant un plan minutieusement préparé, qui comporte un crime et une substitution de personnalités.

Nous dirons simplement à nos lecteurs, pour ne pas leur révéler les péripéties du film, qu'au moment où le plan semble aboutir, il se défait en un instant par un coup inattendu du destin.

Sans doute, des récits de ce genre abondent-ils et *Plein Soleil* n'est, de ce point de vue, ni une nouveauté, ni une réussite. Mais pour passer d'un scénario bien réglé au grand film qu'est *Plein Soleil,* il faut la main d'un maître. René Clément a transformé l'histoire, il l'a chargée de résonances, sauvée de la vulgarité. L'unique défaillance est le manque de vraisemblance des personnages. Ni physiquement, ni psychologiquement, Alain Delon et Maurice Ronet ne correspondent à l'idée que nous pouvons avoir du jeune Américain. En dépit de toutes les allusions à San Francisco, leur ville natale, ils restent, pour nous, deux jeunes Français, et l'histoire aurait certainement gagné en netteté si Tom avait dû reconduire Philippe à Paris au lieu de San Francisco.

La beauté du décor compense cette faiblesse car ce qui importe vraiment ici, c'est l'Italie avec ses ports pleins de soleil et sa lumière aveuglante. Voilà la première vertu du film de Clément :

le contraste entre l'extraordinaire beauté de la nature et la profonde abjection du crime. Celui-ci a lieu en plein soleil. Les images, et par conséquent la couleur, ont sans cesse une qualité impressionnante, une force de persuasion rarement dépassée. Dans cet imposant cadre méditerranéen, le plan machiavélique de Tom Ripley nous sera montré par Clément dans ses plus petits détails. Il n'y a pas une faille, pas un faux mouvement. Comme son héros, l'auteur de *Monsieur Ripois* a gardé parfaitement la maîtrise des éléments avec lesquels il devait opérer sans qu'un seul d'entre eux trahisse le film.

Film réaliste? Sans doute. Il y a du réalisme — et même du vérisme — dans les scènes du premier crime à bord. Mais le réalisme se transforme lorsque les faits prennent une dimension insoupçonnée. Comme chez Hitchcock, les objets sont chargés d'une valeur émotionnelle ; ils deviennent les symboles d'une angoisse physique ou même morale. Quelle façon plus adéquate de nous montrer le succès du second crime que ce panier de victuailles qui se renverse sur le sol de la pièce? Les images ne nous disent pas seulement que le coup porté par Tom a été mortel, elles illustrent aussi ses goûts pour ce qui se mange, ses complexes de ressentiment, son désir de jouir.

René Clément n'a rien substitué à l'histoire originale mais il l'a tout de même transformée pour faire d'elle quelque chose de plus qu'un drame policier. C'est là une tâche ingrate dont seul le talent d'un maître pouvait triompher.

Ainsi *Plein Soleil* est le drame de l'ambition. La partie de cartes que Tom et Philippe jouent sur le bateau nous montre que Tom ne se contentera pas d'une simple part. Bien que Philippe perde délibérément pour se sauver, son rival ne se sentira pas satisfait. Après le crime, il jouira de tous les biens de l'ami mort, mais sans pouvoir le supplanter entièrement. On ne peut jamais arriver à être un autre.

René Clément s'est servi admirablement d'Alain Delon, qui était déjà auparavant un acteur extraordinaire, mais il n'a pas essayé de justifier en quoi que ce soit son personnage ; Tom est un héros tout d'une pièce, sans nuances, dominé par deux passions : l'ambition et la duplicité. Il est évident que cette manière d'agir lui enlève de l'humanité, mais elle favorise un suspense de caractère inverse. Bien qu'il soit le personnage central du film, notre angoisse se concentre davantage sur la manière dont il va conduire son plan. Le salut de l'innocent, que dans d'autres films, nous attendrions de façon tout à fait imprévue, est ici très différent : c'est le châtiment du coupable qui semble compromis.

Plein Soleil a mis à profit les détails matériels d'une atmosphère chrétienne pour marquer cette progression dans l'angoisse : une image au coin d'une rue, une église, le son d'une cloche, une procession, sont autant de rappels de la miséricorde, mais qui n'éveillent pas le moindre écho dans l'âme de l'assassin. Malgré tout, à la lumière de la dernière image — la barque qui en sortant de l'eau traîne le cadavre de la victime — accroché par hasard — toutes ces allusions acquièrent une nouvelle signification. Nous

pouvons alors parler de destin ou mieux de Providence. L'entreprise criminelle de Tom était condamnée à l'échec. Son astuce et son machiavélisme semblaient avoir tout prévu, mais ils n'ont pas été suffisants pour le sauver du châtiment ; celui-ci accompagne le crime comme la barque, le corps de la victime. La vérité finira toujours par se frayer un chemin.

Nous avons déjà un peu parlé de l'interprétation d'Alain Delon, grand acteur encore plein de vastes possibilités. A ses côtés, Maurice Ronet ne détonne pas. Nous ne pouvons malheureusement pas en dire autant de Marie Laforet qui ne méritait pas un rôle dans ce film.

S'il y a une querelle entre les différentes générations du cinéma français, des films comme *Plein Soleil* ou comme *le Trou,* dont nous avons récemment parlé, suffiraient à prouver que les réalisateurs de plus de quarante ans se défendent bien.

GEORGES COLLAR.

Le théâtre

THÉATRE DES NATIONS — PICCOLO THÉATRE DE MILAN — THÉATRE DE VILLEURBANNE.

La possibilité de multiples interprétations est inscrite dans la qualité même de l'œuvre d'art ; M. Luigi Pareyson, de Turin, le rappelait récemment dans une intéressante communication à la Société française d'Esthétique. Ceci est particulièrement important pour l'œuvre de l'art dramatique ; car, n'étant pleinement elle-même que sur la scène, son existence requiert des interprètes et coïncide toujours avec une certaine interprétation. De là la valeur expérimentale de quelques spectacles offerts aux Parisiens en cette époque de l'année où leur ville est la capitale provisoire du théâtre international.

A dire vrai, le Schauspielhaus de Düsseldorf ne présente pas une interprétation de la *Phèdre* de Racine. Transposée par Schiller, la tragédie est devenue drame, un drame que de bons acteurs jouent comme une pièce de Bernstein. Les trois toilettes de Phèdre, sa manière de manifester sa stupeur en pivotant sur les talons ou son désespoir en trépignant, la perplexité de Thésée dont les regards disent : « Cruelle énigme ! », une certaine habitude de tourner en rond pour signifier que « les choses ne tournent pas rond », rien, remarquons-le, ne trahit le texte dont le metteur en scène et les comédiens doivent assurer la représentation. La question est alors de savoir s'ils pouvaient jouer la tragédie de Racine sans le texte de Racine. On s'est demandé s'il n'y aurait pas une incompatiblité naturelle entre le génie de Racine et l'esprit allemand, ou même si le génie de Racine ne serait pas tellement français qu'il serait comme une plante ne supportant aucune transplantation ou repiquage. Précisons : il s'agit peut-être moins du caractère français de la tragédie racinienne que de la façon proprement racinienne dont la poésie s'unit au tragique.

Pourquoi ce qui est possible avec Shakespeare ne le serait-il pas avec Racine? Bien sûr, on dira que *Hamlet* ou *Macbeth* sont intraduisibles, que toute adaptation en une autre langue est une déformation, etc... Mais tout est relatif et ce qui est ici intéressant, c'est cette relativité dont un Marcel Schwob ou un André Gide et quelques autres ont su tirer parti. Il y a dans le dialogue de Shakespeare un mélange de vers et de prose ; les vers, d'autre part, contiennent des images qui conservent dans la traduction leur pouvoir poétique de suggestion tandis que d'autres éveillent des figures équivalentes ; enfin et surtout, le tragique ne trouve pas son expression uniquement dans les mots : il y a des lieux tragiques comme la terrasse d'Elseneur, il y a des apparitions

tragiques comme les fantômes du roi de Danemark et des victimes de Macbeth, il y a une sorte de chœur tragique comme les sorcières de *Macbeth* et parfois une nature tragique comme dans le *Roi Lear*. Lorsque l'incantation poétique n'est pas le fait du seul texte, lorsque la mise en scène et le jeu participent activement à l'évocation des puissances tragiques, les difficultés de la transposition et de l'adaptation sont limitées. Or il semble que, dans l'œuvre de Racine, le tragique de l'action soit presque totalement condensé dans la magie poétique du verbe. Tout ce qui dépasse la volonté des hommes, ce qui introduit dans leur passion même une dimension sur-naturelle, ce qui transfigure leur misère en mystère, tout cela n'est présent que par la « musique » des paroles, entendant par là non seulement la musicalité des sonorités et des rythmes mais cette harmonie intérieure qui dans un texte, fût-il en prose, correspond à celle que Delacroix appelait « la musique d'un tableau », fût-il une image de la réalité.

Le Schauspielhaus de Düsseldorf a joué au Théâtre des Nations une des pièces que peut devenir *Phèdre* sans sa « musique ». Évoquer ici Bernstein, le meilleur, celui du *Secret* par exemple, c'est reconnaître une des pièces les plus dramatiques que puisse inspirer l'histoire de Phèdre en quittant la tragédie de Racine.

Le Schaulspielhaus de Düsseldorf ne trouvait pas dans *le Rhinocéros* la même difficulté que dans *Phèdre*. Si personnel que soit le style de M. Eugène Ionesco, on peut ici partir du texte français et retrouver la pièce dans le texte allemand. Les curieuses contractions imposées par Schiller au dialogue de *Phèdre* et la rapidité avec laquelle le drame est *enlevé* par les comédiens avaient rétrospectivement souligné ce qu'il y a de juste dans les intentions de M. Jean Meyer et dans l'actuelle mise en scène de la tragédie à la Comédie-Française. Les coupures opérées dans *le Rhinocéros* et le rythme accéléré du jeu donnent à l'œuvre ses véritables dimensions temporelles : deux heures, entracte compris. Une fable ne doit pas être trop longue. Mais est-ce encore une fable? La déshumanisation de l'homme et la métamorphose d'une société en troupeau sont ici des « choses vues » : le drame ne se cache plus sous un conte. Rien ne doit flatter l'esprit ou les sens : le rire exprime l'angoisse, la laideur volontaire des décors signifie l'indigence des âmes, les murs deviennent transparents pour laisser voir des monstres qui, d'ailleurs, ressemblent plus à des ours qu'à des rhinocéros. Reconnaissons ce que gagne la pièce à cette interprétation : une gravité qui la simplifie et une unité qui fait ressortir l'implacable « montée des périls ». N'oublions pas non plus ce qu'elle perd : la fantaisie est essentielle à l'art de M. Eugène Ionesco, car il s'agit de découvrir une misère dont le signe est la cocasserie ; à cet égard, on voyait mieux chez Barrault comment l'esprit meurt d'imitation.

Ce n'est pas au Théâtre des Nations que le Piccolo Teatro della Città di Milano a donné ses représentations de *l'Opéra de quat' sous* mais sur la scène du Palais de Chaillot, afin de bien marquer son caractère de T.N.P. italien. A l'origine de cette œuvre, on le sait,

il y a une pièce anglaise du XVIIe siècle, *Beggar's Opera* de John Gay, inséparable dans notre mémoire des images de Hogarth. Le succès de cette vieille pièce à Londres prouvant qu'elle est toujours jeune, Bertolt Brecht et le musicien Kurt Weill composent une sorte de comédie musicale, *Dreigroschenoper*, qui est jouée à Berlin en 1928. Enthousiasmé, Gaston Baty choisit *Opéra de quat' sous* pour inaugurer l'installation de sa Compagnie au Théâtre Montparnasse en 1930 ; on lui impose une adaptation et une version française qui ne lui plaisent guère ; mais la poésie de sa mise en scène fera passer le texte. Est-ce bien la pièce de Brecht qu'il joue? Son imagination communie plus directement avec l'esprit humanitaire de John Gay qu'avec la sensibilité révolutionnaire de Brecht ; il voit encore des gueux là où le dramaturge allemand devine déjà des prolétaires. Le spectacle de Montparnasse, c'était le rêve d'un mendiant : Mackie descend de l'affiche d'un tailleur, Polly est un mannequin qui s'anime en toilette de mariée et quitte pour la rue la devanture d'un magasin. Il faudra attendre la mise en scène de Raymond Rouleau à l'Empire pour percevoir l'âpreté de la satire sociale dont tous les rôles sont, chacun à leur façon, la manifestation. En avril 1957, au Théâtre des Nations, le Schauspielhaus de Bochum nous révélait la dimension brechtienne de l'œuvre : une diction saccadée, les mélodies se brisant, la musique retombant dans le parlé sans perdre pourtant toute musicalité, des mouvements d'une précision mécanique, une volonté de brutalité partout présente et agissante, le spectacle entier faisait du drame l'affirmation purement négative d'une révolte. L'interprétation milanaise est aussi éloignée du songe discrètement romantique de Baty que de l'hallucination lucidement expressionniste de M. Hans Schalla : en elle s'y unissent deux influences assez différentes, les traditions de la comédie italienne et les leçons du dernier Brecht (1).

Une certaine rondeur dans le jeu, le plaisir de donner la comédie comme si on improvisait, l'habitude de s'adresser au public pour faire du spectateur un complice, tout cela crée un climat de farce qui accuse dans la pièce les intentions parodiques : parodie du mélo romantique, parodie de l'opéra. La satire sociale semble prendre forme à l'intérieur de cette critique du théâtre par le théâtre même : la société se disloque dans une espèce de parodie de ses institutions et de ses tares. La polémique ne perd pas sa force mais son acidité : elle est la force mouvante d'un divertissement.

M. Giorgio Streheler a monté *l'Opéra de quat' sous*, pour la première fois, en février 1956. Bertolt Brecht est là. Ce n'est plus le Brecht de 1928. A trente ans, il était l'homme de la révolte, avec la tentation anarchiste que favorise la révolte. Aux approches de la soixantaine, il médite sur les conditions d'une révolution idéologiquement organisée. A trente ans, il paraît plus soucieux de modifier les structures de l'œuvre dramatique que de résoudre

(1) Témoignages intéressant sur cette représentation dans *Bref*, journal du T.N.P., avril 1960.

le problème des structures sociales : il est alors un créateur de formes théâtrales. Aux approches de la soixantaine, il est en possession d'une esthétique et d'un vocabulaire. A Milan, il découvre avec joie la vitalité de *l'Opéra de quat' sous* devenu *l'Opéra da tre soldi* : mais il ne peut plus le voir que comme une œuvre de transition, une préparation. Le dramaturge et son metteur en scène vont légèrement retoucher la pièce... « Le mythe de Londres, capitale du capitalisme, était-il encore valable pour tous, aujourd'hui? » Poser la question, c'était dire que l'action devait être située à New York. Les noces de Polly et de Mackie se dérouleront dans un garage au lieu d'une écurie. Les bandits appartiendront à une bande de « gangs » telle que le cinéma américain en montre sur l'écran. Le couronnement de la reine sera remplacé par quelque épisode de la vie présidentielle... Ces points mis sur les i ne sont qu'enfantillages.

L'intérêt historique et dramatique d'*Opéra de quat' sous* n'est pas dans ce que la pièce prépare mais dans ce qu'elle est : ce que nous avons reconnu en 1930, c'est une œuvre où, pour la première fois sans doute, texte, musique et mise en scène ne peuvent être séparés parce que chaque composante du spectacle exprime *également* l'action ; le texte n'est pas un prétexte, la musique n'est point d'accompagnement, la mise en scène n'est pas un appendice ; supprimer un de ces éléments serait décapiter ce drame à trois têtes. Cette interdépendance de tous les arts qui crée une forme nouvelle d'existence théâtrale, voilà l'originalité permanente et la réussite exemplaire d'*Opéra de quat' sous*.

Cette année, c'est le Théâtre de France qui accueille le Théâtre de la Cité : la jeune troupe de Villeurbanne dans le vieil Odéon, heureux symbole ! M. Roger Planchon présente *les Ames mortes* d'Arthur Adamov d'après Gogol, avec musique de Claude Lochy, décors et costumes de René Allio. Il faut lire la brochure *le Travail au Théâtre de la Cité* (L'Arche) pour voir avec quels soins pareil spectacle est préparé, comment les techniques d'exécution sont intimement subordonnées à une compréhension de l'œuvre dans ses nuances les plus subtiles, de quelle façon une imagination spécifiquement théâtrale invente la représentation. Gogol appelait son roman « poème » : cette mise en scène de Roger Planchon est, à sa façon, un « poème » et un très beau « poème ». Tout n'est pas également réussi dans cette fresque aux multiplse tableaux : dans les deux fêtes chez le gouverneur, une partie du texte se perd dans la confusion des voix et des bruits ; surtout, nous aurions vu dans le personnage de Tchitchikov un acteur ayant plus de corpulence et de présence, dont le comportement eût été plus visiblement le principe de l'action et qui, de ce fait, eût été le vrai meneur de jeu. Mais l'ensemble reste admirable : précision des mouvements, choix des couleurs, ingéniosité dans le jeu des lumières, justesse du style caricatural à la manière de Daumier. Ajoutons M. Planchon dans le rôle de Nozariov mis de façon intéressante au premier plan et l'on sera encore loin d'avoir dit tous les mérites de cette représentation.

Il reste pourtant qu'en quittant l'Odéon le spectateur naïf pense : « Tout cela n'est pas très slave... » Le soir de la générale, nous avons entendu une réponse très pertinente à cette remarque : « Ils ne l'ont pas cherché. » MM. Adamov et Planchon auraient-ils apprécié cette défense de leur œuvre? Car, pourquoi choisir un roman russe du milieu du XIX[e] siècle si l'on veut écrire une comédie bien française avec sous-entendus idéologiques à la mode du milieu du XX[e]?

Il n'est d'ailleurs pas exact que l'on n'ait pas cherché le climat local. « L'immensité de la Russie, lisons-nous dans les notes de travail, est un des thèmes principaux des *Ames mortes*. L'évocation de cette étendue illimitée, au milieu de laquelle s'agitent Tchitchikov et ses interlocuteurs dérisoires, est un des aspects de l'œuvre les plus difficiles à restituer sur un plateau de théâtre... » Voulant évoquer cet espace indéfini et accompagner les périgrinations de l'escroc, Adamov et Planchon ont recours non au cinéma mais à la lanterne magique pour « animer une partie du décor, une seule, celle qui, au-dessus du lieu représenté, décrit l'environnement » ; et, comme il ne s'agit pas de juxtaposer des photographies à la réalité, les projections lumineuses sont celles de dessins. L'initiative est heureuse : les images de René Allio sont une sorte d'invitation au voyage ; elles ont, en outre, l'avantage de permettre quinze changements de décors sans interruption du spectacle.

Mais ce climat local est celui des choses plus que des âmes.

On connaît l'histoire. Les propriétaires possédaient le sol et les habitants ; on évaluait leurs bien en indiquant l'étendue des terres et le nombre des *âmes*. Tchitchikov a l'idée d'acheter, à bas prix, des serfs morts entre deux recensements et pour lesquels le propriétaire continue à payer l'impôt. Le romancier nous révèle très tard les raisons de cet étrange marché. M. Adamov nous prévient au départ : le propriétaire de ces faux vivants obtiendra des crédits de l'État qui encourage la colonisation des provinces du sud. C'est pour Nicolas Gogol l'occasion de mettre en lumière la dégradation humaine dont le servage est l'origine, dégradation non seulement des serfs mais de ceux qui les possèdent et de ceux dont la légalité de l'institution fait leurs complices : inconscience, frivolité, cupidité des propriétaires, bêtise, lâcheté, égoïsme des fonctionnaires... le trafic d'âmes sans corps révèle un monde de corps sans âmes. Si le souci d'avoir une âme ou d'être une âme anime la révolte de Gogol, son christianisme n'a rien d'accidentel ou d'épisodique. Prétendre que « par peur de sa propre audace, il rêvait de se conformer aux principes religieux du temps », le présenter comme « un révolutionnaire malgré lui », nous mettre en présence d'un Gogol idéalisé par les idéologies de notre temps, c'est là une opération qui fait coïncider l'adaptation d'un roman à la scène avec la substitution d'une vision du monde à une autre.

L'adaptation des *Ames mortes* comme la version milanaise de *l'Opéra de quat' sous* font apparaître un tic intellectuel : de même que, d'un certain côté, on abuse volontiers de « l'âme naturellement

chrétienne », de même on commence, de l'autre côté, à abuser de « la pensée naturellement marxiste ». On a pu et on peut encore dénoncer les injustices de la société féodale ou bourgeoise, les méfaits des passions liées au désir de posséder, voire l'exploitation de l'homme par l'homme, dans un autre contexte que la vision marxiste de l'histoire. C'était le cas de l'auteur du *Beggar' s Opera* et de Nicolas Gogol. Ce dernier, ne l'oublions pas, intervient dans son roman : il accompagne ses bonshommes, profite de leur sommeil pour nous en parler, prend la mine de celui qui connaît la suite pour nous taquiner... S'il est difficile de mêler sur la scène l'auteur à ses personnages, du moins voudrions-nous sentir la présence de son esprit.

Ce que l'on voudrait montrer dans le passage du roman à la pièce, c'est une transfusion d'esprit. L'auteur et le metteur en scène n'ont pas, bien sûr, mis dans la bouche des personnages des couplets de propagande ni des explications philosophiques : il s'agit d'une œuvre honnête et intelligente. Mais, le dernier tableau le prouve assez, ils ont délibérément choisi un point de vue qui n'est pas celui de Gogol pour raconter l'histoire créée par Gogol. Ce qu'Albert Camus n'avait pas fait dans son adaptation et sa mise en scène des *Possédés*.

HENRI GOUHIER.

Chroniques algériennes

J'ai relu les *Chroniques algériennes* de Camus (1). C'est une lecture nécessaire, mais attristante.

Elle nous fait mesurer à la fois tout ce que nous avons perdu en Camus, et tout ce que nous n'avons pas su gagner ou regagner en Algérie.

Parler de celle-ci, y penser sérieusement, devient de plus en plus difficile : les mots eux-mêmes subissent dans ce drame interminable, une sorte d'érosion.

Je n'en parlais plus beaucoup avec Camus, quand il vivait ; mais je crois qu'on ne peut pas être fidèle à son souvenir sans le faire.

Son livre répète sans cesse : « Français et Arabes d'Algérie sont condamnés à vivre ensemble ! » Mais ils semblent plus lents à le comprendre que lui-même ne croyait, dans ses prévisions les plus sombres.

On dirait que, en Algérie, chacun a souffert de l'injustice, craint d'en souffrir, que l'idée de justice soit l'inépuisable réservoir où s'alimentent les ressentiments, et que, par ailleurs, personne n'y croit à la justice, mais à la seule force. Le temps, le sang ont beau couler, l'espoir subsiste, pour chacun, d'un triomphe de la violence par la violence. Espoir des F.L.N. dans les Marocains, les Tunisiens, les Chinois, les Russes, les Américains. Espoir des Français dans l'armée française qui se bat depuis six ans, que MM. Mollet et Lacoste avaient énormément renforcée, mais pour une durée d'autant plus courte, disaient-ils. Les Français d'Algérie le disaient aussi : « Cela finira vite, quand on aura mis le paquet. » On l'a mis. Ils dirent alors : « On ne le met pas comme il faudrait. » Ils attendent toujours un nouveau gouvernement, un nouveau chef, une nouvelle politique, et même, une nouvelle formule, un slogan — qui par magie, ferait évanouir la discorde.

Ils irritent par là les Français de la métropole : Eux qui demandent sans cesse à être compris, devraient le comprendre :

(1) Édit. Gallimard.

on a constamment fait ce qu'ils voulaient, et constamment, ils ont répété : « Ce n'est pas ça. »

Quand, après s'en être pris à M. Gaillard, à M. Bourgès-Maunoury, à M. Pfimlin, à M. Faure, à M. Mendès, ils s'en prennent au général de Gaulle, ils abasourdissent : peut-on croire que le général de Gaulle ne connaisse pas l'Algérie, qu'il ne l'aime pas, qu'il n'aime pas la France? Alger lui marchande le crédit que lui prodiguent toutes les villes du monde.

Les Algérois ont beaucoup fait pour la France, dans la première, dans la seconde guerre mondiale. Que dans le malheur, ils l'aient à leur tour appelée, rien de plus simple. Et il ne semble même pas nécessaire de toujours le répéter.

Le mal n'est pas qu'ils nous appellent, mais qu'après nous avoir appelés, ils disent : mettez-vous bien dans la tête que vous n'y connaissez rien et qu'il faut faire exactement à notre idée.

Sur les Arabes contre lesquels ils nous mobilisent, ils s'arrogent quand même, une sorte de monopole. M. Abdessalam dit : « Il existe chez nous un sens communautaire que vous ne pouvez imaginer... Musulmans et Européens se retrouvent unis quand quelqu'un, fût-il le cousin métropolitain, cherche à les diviser. » C'est le médecin malgré lui revu par Eschyle.

Le pire est que ce M. Abdessalam a probablement raison. Et Camus : Européens et Arabes veulent coexister, quoique les uns et les autres veuillent faire appel à des éléments extérieurs pour imposer au « frère ennemi », ses décisions.

Comme toujours dans ces cas, les mots pourrissent. Le F.L.N. demandait l'indépendance ; c'est un mot qui sonne bien en Afrique, à Bandoëng et d'ailleurs, à Paris. Pour les Français d'Algérie, le mot signifie : persécution, spoliation, oppression et même meurtre, avec ou sans torture. Ils n'ont pas tort. Quel pays arabe est devenu indépendant sans léser ceux mêmes qui avaient soutenu ses revendications à l'indépendance? Même M. Bourguiba dit : « Français de Tunisie, gare à vous ! »

Là on rejoint Camus. Comment ne pas l'approuver, quand il répète : « J'ai toujours été contre l'oppression, pour les opprimés ; dois-je cesser parce que ces opprimés sont des Français et moi aussi? Si on pille un Juif, je crie ; dois-je me taire si on moleste un de mes parents? »

Le mot intégration lui aussi sonne bien. Il inclut la fraternité, comme l'indépendance, la justice.

Le malheur est que, pour les arabes, il veuille dire : oppression colonialiste. — un procédé qui tend à les laisser toujours minoritaires, dans un pays où ils sont en majorité.

Le général de Gaulle a donc trouvé un troisième mot : autodétermination ; il a l'avantage de n'être ni l'un ni l'autre des deux premiers, il a l'inconvénient d'être plus faible : les ressources du vocabulaire ne sont pas illimitées.

Mais, dès que dans ce climat empoisonné on dit : « Vous voterez ; vous déciderez librement », chacun pense : qui donc trichera? M. Ferhat Abas dit : « Retirez vos troupes. Qu'est-ce qu'un isoloire entouré de soldats et de policiers? » Mais il ferait aussitôt venir ses propres troupes. On peut douter que ceux qui massacrent les enfants et mutilent les cadavres, respectent religieusement les urnes.

Camus demandait que chacun renonce d'abord à tuer les civils. Et à les torturer. On ne l'a pas entendu.

Pourtant, si l'idée que, de toute manière, il faudra coexister, se répandait, on ferait ce qu'il suggérait, et même sans le négocier. Il suffirait qu'on se rappelle le vers de Hugo :

Ne mangez pas l'enfant dont vous aimez la mère.

Cesser, sinon le feu, du moins le mensonge, la torture et l'assassinat. Le problème de la torture, Alfred Fabre-Luce l'a posé : « Qui prendra la responsabilité de laisser une bombe tuer cent personnes innocentes si, en torturant un prévenu, il peut empêcher qu'elle éclate? »

Bien sûr, je préfère n'avoir pas à répondre à une telle question. Mais je pense qu'elle n'est pas bien posée. La torture de l'inculpé produira d'autres bombes. Les comptes sont ici arrêtés ; d'une façon qui vous leurre, et le fait depuis six ans, semble bien le prouver.

F.L.N. et Français d'Algérie ne devraient plus désirer l'anéantissement de ceux avec lesquels ils sont les premiers à estimer la coexistance nécessaire et donc le feu cesser, de lui-même. Si j'osais, je reprendrais les formules de Herriot : désarmement, sécurité, arbitrage. Je n'ose même pas. Mais y en a-t-il d'autres?

Examen de conscience.

Je pense beaucoup à l'année 29, aux années 30, à nos monstrueuses indifférences, à nos aveuglements.

La crise américaine annonçait la subversion générale. Bien rares les personnes qui, dans Paris, la prenaient au sérieux. On livrait presque aux chansonniers les cadavres des banquiers et des spéculateurs malheureux qui tombaient comme des tuiles, depuis les fenêtres des gratte-ciel.

Puis vint la crise allemande, le désastre de la Kreditanstalt les vieux professeurs en chapeau melon, qui mendiaient aux

portes des métros, et le chômage, et la misère... et les appels désespérés du chancelier Bruning auxquels on restait sourds.

Bien sûr, l'Histoire nous enseigne que l'Histoire est un miroir trompeur et « qu'on ne se baigne jamais deux fois dans le même fleuve ».

La crise de 29 sans doute, ne se reproduira pas : le peuple et les pouvoirs américains sont trop résolus à l'empêcher. Ils ont appris de Roosevelt que ces Fatalités du XIXe siècle étaient justiciables de thérapeutiques que le XIXe ignorait. Et des dispositifs sont restés en place, qui seraient mis en jeu, si les symptômes tragiques de 1929 venaient à reparaître.

Mais, de ce que la crise ne puisse pas se manifester de la même façon que naguère, ne suit pas qu'elle ne puisse se manifester d'aucune façon.

Wall Street a subi en 59 une très forte baisse.

Jusqu'où la dépression se développera-t-elle? et jusqu'à quand, à supposer qu'elle se développe? En ce domaine où les prophètes se trompent beaucoup, je suis moins qualifié que personne, pour hasarder des prophéties. Mais dès que, à de telles questions, il n'est pas question de répondre, la crise américaine paraît, non plus une conjecture, mais une évidence. En tout cas, la crise « intellectuelle et morale ».

Car le désir de stabilité est devenu aux U.S.A. aussi fort que la foi au progrès ! Les compagnies de chemin de fer voulaient supprimer par extinction les emplois de chauffeurs sur les locomotives ; ces chauffeurs y mettaient du charbon, elles marchent à l'électricité. On ne proposait pas de les congédier, mais seulement de ne pas les remplacer ; les syndicats ne l'ont pas admis. Qui eût imaginé un tel excès de conservatisme au pays des pionniers?

Un tel renversement suppose une transmutation des valeurs. L'Amérique se définissait par le progrès. C'était le pays où la condition du fils doit être à priori meilleure que celle du père. Il devient le pays où les fils veulent garder les habitudes contractées par leurs pères.

Et sans doute la rupture des habitudes est toujours pénible ; j'ai connu dans mon enfance, beaucoup de personnes qui, quand l'éclairage à l'électricité se répandit, regrettaient la lumière plus chaude des lampes à huile. Mais dans ces regrets-là, les Américains voyaient précisément un caractère particulier — et d'ailleurs ridicule — de l'Europe. Avant la seconde guerre mondiale, ils se sont beaucoup moqué des formalités auxquelles leurs frontières, leurs douanes trop nombreuses astreignaient les Européens. Dans un film de Claudette Colbert : *la Septième Femme de Barbe-Bleue*, je me rappelle qu'ils tiraient de ces frontières bientôt ensan-

glantées beaucoup d'effets comiques. Ils n'avaient pas tort de croire que l'Europe ne pourrait rester libre si elle ne parvenait pas à se fédérer.

Mais leur propre machine administrative est devenue une des plus lourdes du monde, et la première impression que leur pays donne à ceux qui s'y rendent, c'est la stupeur devant les formalités qu'ils doivent remplir, pour y entrer ; la dimension de leurs questionnaires dépasse celle de leurs buildings.

D'autre part, tout le monde aux États-Unis, économistes, politiques, journalistes, parle sans cesse des pays sous-développés ; de leur misère, et d'abord de leur famine, de l'urgence d'y parer. Mais ils se préoccupent moins d'augmenter leur production agricole que de freiner son accroissement.

Ce désarroi est sans doute masqué par l'abondance, par le niveau de vie élevé d'un peuple qui sait bien qu'il n'a pas à se plaindre ; il n'en est pas moins grave, ni moins profond.

C'est que les producteurs ont toujours cru et fait croire qu'ils travaillaient pour satisfaire les consommateurs : aujourd'hui encore, d'ailleurs les industriels américains dépensent plus à vanter leurs marchandises qu'à les améliorer. Mais avant d'être des objets de consommation, ces marchandises ont été des conquêtes : pour l'inventeur d'abord, puis pour l'entrepreneur, et enfin pour l'acheteur que sa voiture, son téléviseur, sa machine à laver rehaussaient à ses propres yeux.

Ce n'est plus le cas ; les marchandises telles que l'automobile, ont passé du rang de privilège, à celui de simple besoin : leur manque paraîtrait insupportable, mais leur possession ne donne plus de joie.

Il faudrait des sujets nouveaux de contentement — soit qu'on poursuive l'aventure technique — en acceptant ce qu'elle suggère d'efforts et de courage, soit qu'on poursuive une aventure différente, mais laquelle?

Les États-Unis se trouvent à un certain carrefour, interrogés par le sphinx ; ils doivent résoudre l'énigme, relever un certain « défi ».

Celui que leur lancent les spoutniks russes et les discours de M. Khrouchtchev n'est pas le plus grave ; les satellites américains ne sont pas moins nombreux dans le ciel que ceux de leurs grands rivaux : les Russes ne font ni plus ni mieux que les Américains, mais ils le font, certainement avec plus de plaisir : ils ne sont pas encore blasés, un très grand nombre d'entre eux connaîtra, sans doute, la joie de la première voiture, joie que la vingtième ne peut donner même si elle offre une commodité supplémentaire ; en outre les Russes subordonnent franchement la consommation à la production et,

malgré qu'en ait la publicité, l'homme de notre civilisation se passe mieux de jouir que de créer, de consommer que de produire.

Jusqu'à nouvel ordre, les Américains, ne souffrent guère des Russes, ils souffrent de mal savoir ce qu'ils veulent, de l'apathie frénétique que répand chez eux cette incertitude.

Sans prendre le terrible exemple de Little Rock — et des noirs — je note le trouble des Américains qui s'aperçoivent que leur justice est très cruelle, à raison même des garanties qu'elle prodigue aux inculpés.

Ils voudraient maintenir ces garanties, et pourtant faire cesser la torture du condamné à mort dont l'exécution toujours remise, reste imminente chaque semaine, pendant des années.

Autre exemple : l'élection présidentielle approche. Elle va être dominée par la concurrence des Églises — alors que les États-Unis proclament l'égalité des Églises, devant la loi. D'autre part, les raisons — temporelles — qui jouaient au XVIe siècle en faveur de la Réforme — dans le plan temporel — ont beaucoup perdu de leur force. Si le protestantisme garde son sens, et sa valeur religieuse, et je serais certes, le dernier à les contester, il n'a plus guère de sens politique et économique à une époque où l'entrepreneur est de moins en moins seul, devant son entreprise, devant la société et devant sa conscience.

Là git sans doute une des plus graves difficultés auxquelles les États-Unis s'achoppent. Du point de vue américain, l'appartenance confessionnelle d'un candidat à la présidence, ou même à la Chambre des Représentants, devrait n'avoir aucune importance ; or, elle en a. Il va de soi que de telles contradictions se retrouvent, ne peuvent pas ne pas se retrouver dans l'Économie. Les États-Unis sont en demeure d'inventer quelque chose — si quelqu'un ne l'invente pour eux. Ce peuple est trop jeune, trop puissant, trop dynamique pour se satisfaire d'un léger accroissement de la production, compensé d'ailleurs dans une large mesure par l'accroissement démographique. Une voiturette, l'an prochain, pour la jeune fille, quand le père, la mère, et le frère aîné ont déjà la leur, ce n'est pas un objet d'espoir suffisant.

Rien assurément ne serait plus stupide que de croire qu'un déclin éventuel, ou même une éventuelle stagnation des États-Unis puisse signifier pour l'Europe une chance, et non une catastrophe.

Dans les années 30, l'Allemagne a été la victime la plus douloureuse de la crise américaine. Et nous avons vu, récemment, une vague excitation répondre dans l'Allemagne fédé-

rale, à la dépression de Wall Street ; il serait sot d'exagérer la portée de ces signes, mais il serait déraisonnable de ne pas les noter.

Car l'Allemagne aussi a besoin d'une idée. Elle a désavoué le nazisme, mais elle ne lui a rien substitué, sauf la restauration de sa prospérité matérielle. Elle ne peut battre éternellement sa coulpe. Mais pour oublier et faire oublier l'entreprise nazie, il faudrait une autre entreprise : un projet. L'Allemagne pourrait — elle aurait pu — participer à une mystique européenne. Encore faudrait-il que cette mystique existât : la France a beau être représentée par un personnage de grand format, sa parole, ici, reste embarrassée, parce que sa politique européenne, sa politique africaine et sa politique atlantique ne se recoupent pas. Ni l'Europe des Six, ni celle des Sept, ni aucune Europe n'a reçu un rôle dans le drame dont, depuis six années, la France cherche le dénouement.

Le général de Gaulle a écrit que les États sont des animaux à sang froid. Mais l'état du monde permet-il qu'ils le soient? Nous savons trop de quel prix se paie l'indifférence au malheur d'autrui. C'est contre elle, — et contre moi-même — que je viens d'écrire. Pour me mettre en règle. Je ne le suis pas.

Beaucoup d'intellectuels après avoir un peu trop cru à la « pensée engagée » sont tentés de croire qu'il est inutile de réfléchir, quand on ne dispose pas de moyens efficaces. C'est sûr que les peuples sous-alimentés ont besoin de pain, et non de mots.

A quoi s'ajoute le fait que beaucoup d'États oscillent entre l'inefficacité et la dictature, de sorte que la pensée semble ou bien dérisoire ou bien vaine.

Pour moi, je reste persuadé que toute idée est efficace dès qu'elle est formée, avec une suffisante précision. Si les idées, ne se répandaient, ne se communiquaient pas d'elles-mêmes, aucune communication ne serait sans doute possible. En outre il est évidemment absurde de se plaindre de l'insuffisance de ses moyens, quand on est incapable de dire à quelles fins on les utiliserait, si on vous en donnait de plus grands.

●

M. GISCARD D'ESTAING ET L'AFFAIRE DREYFUS

L'affaire Dreyfus s'est à la fois éclaircie et obscurcie par la publication des Carnets de Schwartzkoppen et celle du Journal de Maurice Paléologue (1).

M. Giscard d'Estaing essaie donc, avec raison, de refaire le point.

L'innocence de Dreyfus est devenue plus que certaine, évidente. En 1894, il est inculpé, jugé, condamné sur une pièce unique : le bordereau recueilli, soi-disant, dans la corbeille à papiers de l'attaché allemand Schwartzkoppen, par une femme de ménage soudoyée, Mme Bastian.

Les défenseurs de Dreyfus ont établi que ce bordereau n'était pas écrit par Dreyfus, mais par Esterhazy ; les Carnets de Schwartzkoppen nous apprennent qu'il ne l'a jamais vu, ni donc jeté dans sa corbeille, Paléologue, que ses fonctions mettaient à même de bien connaître l'affaire, après avoir cru Dreyfus coupable, ne doute pas que Dreyfus soit innocent. Sur tous ces points, aucun doute : M. Giscard d'Estaing le dit fort bien.

Je crains qu'il les obscurcisse malgré la clarté de son esprit et de son style en posant au sujet de Dreyfus des questions annexes dont l'objet paraît confus.

Il se demande pourquoi, après sa réhabilitation, les Dreyfusards triomphants laissent Dreyfus dans la pénombre. Clemenceau nomme Picquart général, ministre de la guerre ; Dreyfus réhabilité est mis à la retraite. On ne lui compte même pas comme des années de service, celles qu'on lui a fait passer à l'île du Diable.

Ici, je crois pouvoir dissiper les doutes de M. Giscard d'Estaing. Sans avoir vécu l'affaire, j'ai approché des personnes qui l'avaient vécue intensément : j'ai vu plusieurs fois Labori, qui était un ami de mon oncle, lequel fréquentait Clemenceau.

J'ai entendu Labori parler de Dreyfus avec une verve burlesque. Assurément, cet homme froid, sec, d'apparence renfermé par excès d'intellectualité ou de timidité, l'avait

(1) *Journal* de Maurice PALÉOLOGUE. Édit. Plon.
(2) *D'Esterhazy à Dreyfus.* Édit. Plon.

déçu. Et beaucoup de dreyfusards qui s'étaient battus pour lui contre l'état-major, et trouvaient en lui un polytechnicien officier d'état-major. Dreyfus ne leur semblait pas dreyfusard.

Mais je suis d'autant plus persuadé que Labori ne le soupçonnait d'aucun comportement discutable, même mis à part la trahison et le bordereau. Il reprochait plutôt à Dreyfus un excès de pharisaïsme et de puritanisme.

Quant à Clemenceau, l'étonnement de M. Giscard d'Estaing m'étonne. Nous savons très bien qu'il en a voulu à Dreyfus, et pourquoi. Estimant que la cause de Dreyfus dépassait de beaucoup sa personne, Clémenceau avait désiré qu'il refuse la grâce offerte par Galliffet, Waldeck-Rousseau et Loubet, et qu'il continue la bagarre, quitte à retourner à l'île du Diable. Il s'est disputé à ce sujet avec Reinach, Jaurès, Mathieu Dreyfus. En 1899 comme en 1917, le tigre était jusqu'au-boutiste.

Il voyait en Dreyfus une victime qui avait droit à « la réparation » de « l'iniquité ». Sans plus.

En Picquart au contraire, il voyait un héros qui avait brisé une carrière prometteuse, exposé sa liberté, son honneur, sa vie, pour « ne pas emporter dans la tombe » le secret qu'il avait découvert : que le bordereau était écrit non pas par Dreyfus mais par Esterhzay. J'ai connu, à l'époque une jeune fille de la famille Reclus, qui ne voulait plus laver sa main droite que Picquart avait baisée. Sa gloire scintille moins, aujourd'hui, mais à l'époque, pour les dreyfusards, c'était Guynemer.

Rien donc de plus simple que le point de vue de Clemenceau. A Dreyfus la réhabilitation due à l'innocence. A Picquart les honneurs et les charges dus au mérite.

M. Giscard d'Estaing dit que le dossier personnel de Dreyfus était mauvais : « Tendances à l'indiscrétion, négligence dans le tirage d'une note secrète », mais dans le dossier de Dreyfus, cette note est la seule qui exprime une réserve sur son activité professionnelle. On doit regretter que ces reproches là ne lui aient pas été faits au Conseil de Guerre, il aurait sans doute répondu. M. Giscard d'Estaing trouve sa défense piètre. Mais comment se défendre quand on n'est accusé que d'avoir écrit un bordereau qu'on ne connaît pas? Si d'ailleurs ce dossier, bien antérieur à l'inculpation était tellement mauvais, comment n'a-t-il pas provoqué le renvoi de Dreyfus dans une unité d'artillerie? On a très vite éliminé du S.R. Picquart, quand il eut cessé de plaire.

Autre question que pose, pour conclure, M. Giscard d'Estaing : « Si Dreyfus se fût appelé Dupont? Il est très probable

qu'il serait mort à l'île du Diable. Ce condamné chrétien aurait-il bénéficié de l'appui de l'étranger, du monde entier? » Mais cet appui a été donné moins à Dreyfus qu'aux dreyfusards : à Zola, Clemenceau, Jaurès, Anatole France, Duclaux... Supposons une affaire Jeanson, que celui-ci aille au bagne, que Sartre le défende, et soit poursuivi, condamné. On en parlerait beaucoup, quoique Jeanson ne soit pas juif. M. Giscard d'Estaing lui-même évoque Sacco et Vanzetti...

Bien sûr, l'affaire Dreyfus a mobilisé les passions racistes et antiracistes. Mais, si le retentissement d'une affaire a toujours quelque chose de mystérieux, il implique qu'une passion quelconque se trouve engagée. Supposons, tel M. Giscard d'Estaing, Dreyfus protestant et fils de pasteur? Supposons-le Corse, Algérien? Supposons-le très catholique, neveu d'un évêque, ou très athée, disciple de Paul Bert, ou homosexuel comme Wilde, l'affaire change de couleur, mais elle en prend une autre.

Emporté par le romanesque, M. Giscard d'Estaing imagine que Dreyfus a été gêné, parce qu'il avait servi d'agent secret, dans une « entreprise de doublage » faite pour leurrer les Russes. Rien n'autorise non seulement à le croire, mais à le présumer. On a parlé d'un voyage de Dreyfus en Russie : on a établi qu'il n'y avait jamais été. Comment d'autre part, Mercier et l'état-major osent-ils pousser à bout un homme qui peut répondre, en dévoilant une organisation et une entreprise qu'ils tiennent passionnément à laisser secrète? Quelle foi d'acier dans la fidélité de ce Dreyfus auquel à Rennes ils répètent : « Oui, vous êtes un traître », en restant sûrs qu'il ne les trahira pas?

Laissons tout cela de côté ; et revenons à l'affaire Dreyfus : M. Giscard d'Estaing alors redevient précis dès qu'il retrouve des sources.

Il n'y a pas d'affaire Dreyfus, puisqu'elle repose sur le bordereau ; mais une affaire Esterhazy, puisque de ce bordereau, Esterhazy est l'auteur. Le problème donc, c'est de savoir pourquoi on innocente celui-ci ; quand tout l'accable ; en effet, c'est afin de le sauver qu'on inculpe Dreyfus.

M. Giscard d'Estaing a cent fois raison de rappeler que nous sommes dans un monde d'espionnage et de contre-espionnage ; on a parlé de « l'armée » comme si l'affaire s'était déroulée dans un régiment de Nancy ; mais le milieu de l'affaire, c'est celui du Gorille, de Peter Cheney, avec ses ruses, ses leurres savants et compliqués. Ouvrons donc bien nos yeux.

Comment le bordereau arrive-t-il à Henry? Le malheur est que nous l'ignorons. Paléologue avertit que là se trouve une des clés de l'affaire. Le bordereau n'est en tout cas, pas arrivé

par « la voie ordinaire », c'est-à-dire par Mme Bastian qui n'a pu le trouver dans la corbeille de Schwartzkoppen.

On a dit : Henry est déconcerté, quand il le reçoit. Il est lié très étroitement à Esterhazy et il le voit perdu.

Mais ce lien on n'est jamais parvenu à le définir. Henry est « le débiteur d'Esterhazy » ; or Henry mène une vie simple et régulière. Esterhazy est perdu de dettes. D'autre part, Henry pourrait supprimer le bordereau. On répond : il ne le pouvait pas, quelqu'un l'avait vu. Ce quelqu'un on a dit que c'était un agent disgracié, que c'était le capitaine Matton, que c'était le colonel Sandherr. Mais on n'en sait rien.

Second problème, qui semble à Paléologue le plus grave. Henry est un soldat vaillant, un policier efficace, mais un personnage mince. Esterhazy lui, est éminemment suspect : endetté, déprécié, débauché, névropathe. On trouvera une lettre de lui à une de ses maîtresses où il dit sa joie, quand il imagine cent mille Uhlans ravageant Paris. L'état-major a certainement sur lui, un dossier épais et mauvais.

Et c'est pour sauver ces deux personnages que tant de généraux, de ministres à commencer par Mercier, vont mettre en cause l'honneur de l'armée, multiplier les faux, et pour entrée de jeu, faire condamner un homme qui est juif, mais qu'ils savent innocent !

Paléologue répond : « Non ! Il y a quelqu'un d'autre — et bien plus haut placé. Il le nomme : X. Giscard d'Estaing le nomme : le général Mercier.

C'est Mercier et non Henry — qui sauve Estherazy — lui qui commande de constituer un « dossier secret » qui sera communiqué au Conseil de Guerre, à l'insu de l'accusé et contre la loi. M. Giscard d'Estaing observe : « Ce dossier fait de bric et de broc est autant dire vide et n'a pu beaucoup impressionner les juges. » Je ne pense pas comme lui : quand le contenu du dossier serait mince, sa communication — secrète et irrégulière — signifie aux juges que le ministre en personne a examiné le cas et se tient derrière l'accusation.

Mais est-il « autant dire vide »? N'a-t-il pas été expurgé avant d'être transmis en 99 à la Cour de cassation?

Paléologue note le 1er février 99 : « *Maintenant* (je me demande pourquoi ce maintenant) je ne doute plus qu'un texte falsifié du télégramme Panizzardi ait été inséré parmi les pièces communiquées clandestinement aux juges de 1894. »

Or ce télégramme — falsifié — s'il était authentique, serait accablant pour Dreyfus. Le faux, l'usage de faux, on y recourt avant tout « Syndicat » pour les seuls juges militaires. Et cette falsification, dès 94 Henry sans doute la connaît.

Mercier laisse donc inculper et fait condamner Dreyfus.

Or on a toutes les raisons de croire qu'il savait très bien qu'Esterhazy était l'auteur du bordereau. En effet, Esterhazy continuera pendant deux années ses visites à Schwartzkoppen. Et jamais il ne lui parlera de ce bordereau subtilisé, que Schwartzkoppen n'a jamais vu. Esterhazy n'est donc pas un agent simple du dit Schwartzkoppen et ne l'est pas non plus du S.R. sans quoi celui-ci aurait étouffé le bordereau. Il est donc vraisemblablement l'agent de Mercier lui-même, et c'est pourquoi Mercier n'acceptera jamais qu'Esterhazy soit déclaré coupable. Il mentira jusqu'au bout.

Mais pourquoi?

Paléologue semble croire que Mercier, ou du moins quelqu'un de ses proches collaborateurs a été, par le truchement d'Esterhazy, un agent de l'Allemagne. Mais s'il paraît déjà invraisemblable que Dreyfus, très militaire, très patriote, qui menait une vie réglée, et qui était riche, ait trahi son pays, l'invraisemblance est encore plus grande quand il s'agit de Mercier — général de corps d'armée et ministre de la Guerre. Qu'espérait-il donc?

M. Giscard d'Estaing suppose que Mercier voulait avant tout protéger le secret du nouveau 75, et de son frein oléo-pneumatique que les Allemands ne connaissaient pas et dont la supériorité sur leur 77 — construit plus tard cependant — s'avérera indéniable en 1914.

Mercier cherche donc à leurrer les Allemands. Il fait remettre à Schwartzkoppen par Esterhazy des pièces importantes, mais qui dirigent l'adversaire sur d'autres pistes ; de même il s'arrange pour que les espions allemands voient le frein — à eau — du canon de 120.

Cette entreprise de « doublage » — classique — il la monte avec l'aide d'un espion nommé Weill qui met en action Esterhazy. Bien entendu Mercier se garde de faire connaître et même au S.R., son entreprise. Le malheur veut que Schwartzkoppen ait la mauvaise habitude de jeter dans sa corbeille à papier des pièces que la femme de ménage ramasse. Ces pièces arrivent au S.R., avant le bordereau, et elles devraient conduire le S.R. jusqu'à Esterhazy. Mercier devait désirer que le S.R. trouve un faux coupable à la place de son agent. Le bordereau — qui arrive mystérieusement et devrait l'embarrasser — miraculeusement le tire d'embarras. On désigne Dreyfus. Mercier tient son traître. Il ne le lâchera plus. Il craint si fort le non-lieu, qu'il pare à ce risque, bien léger en constituant le dossier secret.

Dreyfus est donc à l'île du Diable. Esterhazy continue à voir Schwartzkoppen, et Mercier est tranquille jusqu'en 1896.

Mais en 96, les choses se gâtent. Mercier n'est plus ministre

de la Guerre. Il part pour Le Mans. Il ne fournit plus Esterhazy qui devient décevant pour Schwartzkoppen. Le chef du S.R. Sandherr, est remplacé par le lieutenant-colonel Picquart, qui soudain reçoit le « Petit Bleu » écrit par la maîtresse de Schwartzkoppen, sous sa dictée, et adressé à Esterhazy.

De même que le bordereau, le Petit Bleu parvient au S.R. mystérieusement : il a été intercepté par la poste, mais sans être oblitéré. Pour l'arrivée du bordereau, on donnait une explication qui s'est avérée fausse, pour celle du Petit Bleu, on n'en donne pas du tout.

L'affaire dès lors est déclenchée. Picquart enquête sur Esterhazy. Il s'aperçoit qu'Esterhazy est l'auteur du bordereau. Disgracié, inquiet, Picquart se confie à Leblois qui alerte Scheurer Kestner, sénateur inamovible d'Alsace.

« La vérité est en marche. » Mercier et l'organisation de « doublage » montée par lui, lui barrent la route. Il ne peut pas démasquer Esterhazy, son agent. Il ne peut pas s'exposer à ce que l'Allemagne soupçonne le secret du 75. Il est d'autant plus ferme que, ce secret, il l'a caché aux Russes, malgré les conventions signées par Boisdeffre avec leur état-major.

Le dossier Dreyfus est insuffisant? On le gonflera de pièces dont plusieurs seront fabriquées par les soins de Henry lui-même. Le ministre de la Guerre, Cavaignac lira à la Chambre, ces pièces puis les fera examiner par le capitaine Cuignet qui découvre qu'elles sont fausses. Cavaignac interroge Henry, qui avoue, est arrêté, et trouvé la gorge tranchée dans la prison du Mont-Valérien.

Nouveau mystère : Si Henry est complice, et Esterhazy traître, pourquoi Henry n'a-t-il pas survécu, comme Esterhazy? S'il a agi par ordre, s'il a conscience d'être irréprochable, quoique faussaire, pourquoi se suicider? Pourquoi lui a-t-on laissé son rasoir, contre tout bon sens, et contre le règlement? A-t-il été tué ou obligé de se tuer? Picquart semble l'avoir cru. Ce serait le plus logique, l' « organisation Mercier » montée d'abord à l'insu de Henry pouvait craindre qu'il la dévoile.

A mon sens, la grande faiblesse de M. Giscard d'Estaing, c'est de vouloir blanchir Mercier et presque le dorer en s'appuyant sur Paléologue qui, au contraire, le voit très noir.

Malgré lui-même d'ailleurs, il le noircit encore ! Son « organisation » outre l'injuste déportation de Dreyfus, cause en effet la mort tragique de Henry — sans compter la strangulation Lemercier-Picard. J'ai été élevé dans la croyance que Henry était abject. Parmi les responsables de l'injustice, lui seul avait avoué son forfait. S'il a agi par ordre, ceux qui lui

ont donné cet ordre et ne l'ont pas dit, même après la guerre de 14, quand le secret du 75 n'intéressait plus personne, car Mercier a vécu jusqu'en 1921, il est bien difficile de ne pas le trouver haïssable. Dreyfus a été réhabilité, mais Henry? Je suis moins optimiste sur lui que M. Giscard d'Estaing. Mais s'il n'a fait que son devoir quelle victime lamentable fait de lui Mercier!

Suivant M. Giscard d'Estaing lui-même, qui voudrait admirer en celui-ci un grand général, un grand artilleur, un grand ministre — ce même Mercier, envoie Dreyfus délibérément à l'île du Diable et l'y laisse, il abandonne à son sort et à ses tentations Esterhazy, ne se soucie plus de ses relations avec Schwartzkoppen — qu'Esterhazy ne peut plus satisfaire ; il admet que Picquart soit persécuté, alors qu'il sait que Picquart dit la vérité ! Directement ou par personnes interposées, il transforme l'état-major en une officine de faux, qui ont tous pour objet d'empêcher la libération d'un innocent. Il consent que la France soit à feu et à sang, pour la mieux défendre. Ni l'appel pathétique que Dreyfus fait à lui, à Rennes, ni les démissions pathétiques de Boisdeffre, de Pellieux, après les aveux de Henry, ni sa mort, sa veuve, rien ne l'émeut. Le dilemme : perdre Dreyfus ou démasquer Esterhazy, n'importe quel auteur de roman policier l'en tirerait en cinq minutes. Il sacrifie Dreyfus, non pas à la raison mais à la déraison d'État : l'injustice était sans doute évitable en 94, réparable en 96 : le bordereau, après tout, Schwartzkoppen ne l'avait pas vu. Et s'il est vrai que le chef d'un réseau d'espionnage ne peut en aucun cas livrer un de ses agents, il ne peut empêcher qu'ils soient pris : ce n'était pas la faute de Mercier si le Petit Bleu était parvenu à Picquart.

Si M. Giscard d'Estaing ne se trompe pas, l' « organisation Mercier » a coûté trop cher.

Sa plaidoirie pour Mercier, on doute qu'elle impressionnerait beaucoup Paléologue.

Car en fin de compte, M. Giscard d'Estaing dit comme lui, sauf qu'il baptise « doublage » ce que Paléologue appelle « trahison ». Mais comment savoir où l'un finit et où l'autre commence?

Les pièces fournies par l' « Organisation » ont donné pendant des années satisfaction à l'Allemagne. Esterhazy n'a pas trompé Schwartzkoppen sur la marchandise, mais seulement sur les motifs pour lesquels on la lui fournissait. Mercier avait ses raisons mais Bazaine, dont parle M. Giscard d'Estaing, avait les siennes ; il aurait rendu service à la France, s'il avait pu lui épargner la Commune et le massacre des Fédérés.

Quand les mobiles de Mercier seraient excusables, sa conduite, elle, ne l'est pas. Dès le premier jour, elle inquiète Hanotaux, Saussier et Casimir-Perier, la suite ne justifiera que trop leur inquiétude.

Pris à ses propres pièges, incapable de maîtriser les éléments qu'il déchaîne, de sauvegarder l'honneur, la vie de ses agents, il semble pire après le livre de M. Giscard d'Estaing qu'avant. Il n'a pas démenti ses propres mensonges, même après la guerre de 14. Quand on pense, non seulement à Dreyfus dans l'île du Diable, mais à Henry au Mont-Valérien, à Boisdeffre après sa démission, on ne peut pas ne pas haïr Mercier. On ne peut pas ne pas se réjouir de n'avoir pas eu en 14, à se battre sous les ordres d'un tel personnage. On n'ose penser à sa mort : car il meurt — toujours impénitent. Cette persistance dans le mensonge, le crime et le silence évoquait à Paléologue les damnés de Dante. On le comprend.

D'autant plus que ce général ministre irrite par son esprit anarchique le haut fonctionnaire, camarade de Poincaré qu'est Maurice Paléologue. L'affaire commence, en effet, par le refus que la police militaire oppose aux objurgations du Quai d'Orsay et de l'Élysée. Ceux qui préféreront l'ordre à la justice n'ont aucun souci de l'ordre. « Je me fous de vos ambassadeurs », dit Sandherr à Paléologue. Henry le priera « d'être gentil », de lui communiquer les dépêches qu'il a pour devoir de conserver au Quai d'Orsay. Dès 94, Mercier met l'armée en marge de l'État. Désordre et iniquité ne vont donc pas se trouver en conflit, mais s'engendrer l'un l'autre. C'est sans doute la grande leçon de l'Affaire, et qu'il ne faut jamais oublier.

EMMANUEL BERL.

L'écrivain et sa vie privée

L'écrivain et sa vie privée, c'est le titre que prirent les palabres d'une association internationale d'écrivains, à Paris en 1958. Le texte de ces débats a été publié naguère (1). On se doute bien que la question posée ne peut être résolue que dans le domaine juridique, au cas où les gens de lettres se plaindraient devant les tribunaux de l'indiscrétion de leur public, de leurs confrères, de leurs héritiers (quand ils sont morts en pleine gloire). Quant à se plaindre d'eux-mêmes, ils n'y songent plus en ce siècle où même le scandale est un bon instrument de publicité.

Vous vous souvenez des diatribes solennelles que les Parnassiens, en l'espèce Leconte de Lisle, adressaient à l'impudeur des romantiques :

Je ne monterai pas sur le tréteau banal
Avec les histrions et les prostituées...

Aujourd'hui l'affectation du contraire relève peut-être du désir de se singulariser et d'être connu de la foule comme un anachorète, un stylite, un sanglier, dont les gestes, les préférences gastronomiques, les amours, les villégiatures et déplacements restent secrets, c'est-à-dire intriguent fort la curiosité. On pourrait certes compter sur les doigts les écrivains qui ont adopté ce système. En général ils demeurent en province, ils sont riches, ils ne tournent pas la meule du journalisme, ils sont persuadés de leur génie ou de l'importance, comme on dit, de leur message. Ils ont donc une partie difficile à jouer.

Parfois on n'en ramasse pas les enjeux dès son vivant. C'est que le soleil des morts est, lui aussi, indiscret comme les *sunlights* de la réclame. On cite le cas de vieux auteurs qui ont vu se lever cet astre sombre *in extremis*. Léautaud, par exemple, à qui des entretiens à la radio et quelques fragments de journal intime ont donné soudain une célébrité dont l'aloi n'est pas très pur : si les volumes qu'on publie encore de ses Mémoires n'étaient pas farcis d'obscénités ou d'indécences,

(1) Julliard édit.

il est probable que l'excellent homme ne rivaliserait pas avec Maine de Biran ni avec Samuel Pepys. L'histoire navrante de Paule Régnier est plus digne encore de mémoire. Cette romancière sans dons exceptionnels se donna la mort, et son journal fut publié aussitôt, qui est un chef-d'œuvre, qui l'assure de survivre. En d'autres termes, elle cessait d'être un écrivain pour devenir une simple femme. Comme Julie de Lespinasse, comme la Religieuse portugaise, comme Marie Bashkirtchef. Ce n'est pas si mal après tout. Mais cela n'est d'aucun poids dans les balances où se pèsent maintenant la valeur d'une œuvre et celle d'une vie privée.

Pour bien juger de notre époque, on ne saurait attacher trop de valeur symbolique au livre récent de M. Jacques Robichor : *le Roman des chefs-d'œuvre* (1) où, loin d'expliquer la genèse spirituelle de livres célèbres, l'auteur conte la vie privée, anecdotique, de certains écrivains pendant la gestation de ces livres, et les transforme vraiment en héros de romans, bien plus romanesques ou plus pittoresques que les fables qu'ils ont composées.

A certains égards, des personnages aussi connus dans le siècle que Colette ou qu'André Gide, ont vu leur gloire se renflammer dans leurs dernières années d'existence parce que leur vie privée était offerte au public. Même Claudel, qui avait l'adresse de jouer — oh ! sans péril — les monstres sacrés, les paysans du Danube, les brutes sublimes : trois types qui enchantent la foule et correspondent à l'idée qu'elle se forge du talent ou du génie. Nous ne comparerons certes pas ces écrivains, même dans leurs excès, à M. Salvador Dali et à ses extravagances, mais reconnaissons que le principe est le même, soit qu'ils l'aient appliqué systématiquement, soit que les nouvellistes, courriéristes, photographes et reporters de toute espèce offrent au sujet des occasions de donner dans le cabotinage permis aux Olympiens. Marcel Jouhandeau a heureusement attendu moins longtemps les curieux derrière le mur de sa vie privée : encore faut-il observer que pendant un quart de siècle au moins, ceux-ci ne furent pas alertés spontanément. Il fallut pour les exciter un livre délicieusement impudique. Et après tout, est-ce bien le romancier de lui-même, ou le moraliste, ou le philosophe qui en a bénéficié? Si Michel Eyquem de Montaigne vivait de nos jours, on peut parier qu'il publierait ses *Essais* d'abord sous forme de fiction, comme le citoyen de *Chaminadour*. Dans la vie privée, figurent les réactions personnelles de la sensibilité et de l'intelligence, et non pas seulement les aventures triviales, les démêlés

(1) Librairie Fayard.

avec une épouse, un architecte, une concierge. S'il en est ainsi, toute littérature sincère est à base de vie privée.

Pourquoi néanmoins les gens de lettres ont-ils attendu, en gros, les époques d'après le classicisme pour s'exhiber en public? On accuse en général le romantisme et l'individualisme, comme si ce n'étaient pas là des dispositions éternelles. Cicéron, Sénèque, saint Augustin, ont été aussi conscients de leur personne, aussi attentifs à leur vie intérieure que nos confrères du XXe siècle. Toutefois il paraissait entendu que les facultés de l'âme se trouvent en sévère hiérarchie ; seuls les faits-divers de l'intelligence formaient matière à littérature. A présent M. Descartes, dans son *Discours*, aurait intérêt à entremêler ses hautes révélations de remarques saugrenues sur le temps qu'il fait, sur sa digestion, sur un clou de son fauteuil qui le gêne. Et une foule de lecteurs crierait aux miracles de l'introspection. Et les critiques déclareraient sa pensée particulièrement valable et authentique.

Une raison beaucoup moins noble que l'individualisme, et surtout que le déclin de l'intellectualisme dans les pays civilisés, c'est tout simplement l'avènement de la réclame en littérature et des goûts forains dans le public. Sur le premier point, il faut rendre hommage aux procédés de la critique et de l'histoire, introduits il y a plus de cent ans par Sainte-Beuve et quelques autres : ce n'était pas seulement pour accroître la notoriété des grands hommes de jadis, d'avant-hier ou d'hier, que Sainte-Beuve s'avisa d'étudier les conditions de leur existence, leur carrière, leurs expériences, leurs épreuves, leurs vices et leurs vertus. Il pensait très justement qu'une œuvre ne s'explique bien que par la personne de celui qui la compose, et certes, depuis les *Lundis*, depuis même *Chateaubriand et son groupe*, où ses souvenirs à lui participaient à la documentation, on ne doute plus que les principes de l'exégèse littéraire soient définitifs. Il n'est plus une thèse de doctorat, même relative à un auteur du XVIe siècle qui ne soit autant que possible une biographie. Et par reconvention, si l'on peut dire, les écrivains que l'éloignement dans le temps ou l'espace mettent hors d'atteinte, ont perdu beaucoup de titres à l'immortalité. Quand on a rappelé que Virgile eut l'estomac débile ou qu'Horace avait mal aux yeux, sans parler de leurs complaisances fâcheuses, ou amitiés particulières, on a tout dit : ni *l'Énéide* ni les *Odes* ne seront jamais que le pain des professeurs. Ne pas confondre cette nourriture avec les délices des lecteurs.

Passons enfin aux dispositions du public. En s'étendant de façon imprévue, fort heureuse, il a accru sa frivolité. On ne saurait demander à un demi-million de lecteurs peu cultivés

ce que l'on exigeait de deux mille humanistes (en fait de chiffre, nous voici généreux). La plupart des gens sont accoutumés à voir le théâtre sous l'aspect de la chronique des liaisons, des mariages, des ruptures de ces messieurs et dames. Le cinéma, sous forme d'une parade de vedettes, bien plus importantes que les personnages qu'elles incarnent. Le sport même, sous la figure des champions du ballon, du cycle, de la nage : les performances pourraient être controuvées ; c'est le ballet que dansent ces héros qui importe. On a même étendu à la peinture cette optique singulière. Un artiste en vogue, ce n'est plus ses toiles qu'on reproduit dans des magazines à grand tirage, mais ses voitures, ses châteaux ou villas, son attitude à table, son comportement au bain, ou sa sieste sur une pelouse.

Dès lors pourquoi les gens de lettres affamés légitimement de réclame, pourraient-ils enclore leur vie privée d'une muraille épaisse et sans guichets? Si les choses continuent on peut prévoir le temps où la gloire consistera à une attitude prise plutôt qu'à une œuvre publiée : nous pourrions déjà en citer des exemples. Quand les deux circonstances se joignent alors tout est parfait. Jean Cocteau a dit très bien que Victor Hugo était un fou qui se croyait Victor Hugo. On dirait aussi que l'aède du peuple, le burgrave de la République, le martyr de Badinguet, n'avait plus besoin d'être l'écrivain Victor Hugo. Mais il le fut aussi. Tant mieux.

Il resterait à étudier les écrivains indiscrets qui n'ont vraiment écrit que pour eux-mêmes. Amiel a-t-il prévu que M. Léon Bopp soixante-quinze ans plus tard, publierait, partiellement d'ailleurs, son journal? Marcel Proust, supposez que son asthme l'eût emporté en 1913, et qu'une famille indifférente, des amis oublieux, eussent enterré son œuvre, réputée celle d'amateur mondain, légèrement maniaque et graphomane... Cette conjecture n'a rien en théorie d'invraisemblable. Même en pratique, il est probable que bien des confessions passionnantes d'écrivains virtuels, mais très doués, soient restées inédites, dans des greniers de province. La vie privée a souvent du mal à devenir vie publique.

Admirons les cas assez nombreux où l'amitié personnelle qu'inspire l'écrivain a prolongé sa survie comme homme mortel, comme homme de chair. Stendhal est redevenu M. Beyle par l'effort studieux des beylistes. Flaubert a bénéficié de cette même métamorphose à cause des flaubertiens. Et Huysmans, des huysmansiens. Et Mallarmé lui-même dont l'œuvre offrait le type exceptionnel de l'œuvre désincarnée, voilà que grâce à Henri Mondor, il a quitté l'empyrée pour redescendre sur terre. Merveilles de l'érudition,

prodiges de l'indiscrétion? non, bienfaits de la sympathie.

Il faut admettre désormais que la littérature est un fait social beaucoup plus qu'un phénomène esthétique. L'histoire littéraire, comme l'autre, démontre que l'humanité est un grand corps, un grand Être, dirait l'autre, où toutes les cellules, les éléments, les individus cherchent à communiquer ensemble. Spirituellement parfois, charnellement en général. Et ce n'est plus en offrant des chefs-d'œuvre à l'admiration d'autrui que l'on établit cette communion mystique, c'est en se faisant connaître à lui, même avec sa guenille, ses faiblesses, ses tares, où le prochain sent vraiment son prochain, alors qu'il se moque éperdument de trouver des Maîtres. Sans Frédéric Masson et ses successeurs, Napoléon lui-même serait réduit à l'immortalité d'Alexandre ou de Gengis-Khan : haï ou admiré comme un surhomme, classé parmi les météorites de l'histoire, en somme déifié et oublié. Les gens de lettres ne veulent pas de cette apothéose.

André Thérive.

L'Administrateur : Maurice Bourdel.

PARIS. — TYPOGRAPHIE PLON, 8, RUE GARANCIÈRE. — 1960. 69681.

Les Éditions de
LA TABLE RONDE

STEPHEN HECQUET

LES COLLÉGIENS

Quels collégiens ? Quel collège ?... Un roman vivant, drôle, aigu, qui va faire couler beaucoup d'encre — et où à tort — on voudra voir un roman à clef. Rarement les " professeurs " ont été " croqués " avec autant de verve...

•

Un volume 12×19 Collection *Vermillon* 9,50 NF

15 exemplaires sur vélin pur fil Lafuma 38 NF